Der Hirt des Hermas.

Der Hirt des Hermas

untersucht

von

Theodor Zahn,

Licentiat und Privatdocent der Theologie in Göttingen.

Gotha.

Friedrich Andreas Perthes.

1868.

Perthes' Buchdruckerei in Gotha.

Vorrede.

Wer die in den Studien und Kritiken (1868, 2. Heft) erschienene Beurtheilung von E. Gaâb's Schrift über den Hirten des Hermas gelesen hat, wird es erklärlich, vielleicht auch gerechtfertigt finden, daß die dort im Umriß gezeichnete Auffassung des Gegenstands in größerem Zusammenhang und mit vollständiger Begründung dargelegt werde. Mir erschien dies um so nothwendiger, je entschiedener ich mehreren Hauptsätzen Gaâb's beistimmen mußte, und je weniger ich dieselben als sichere Ergebnisse der von ihm angestellten Untersuchungen anerkennen konnte. Eine einzelne in jener Recension gestellte Aufgabe wurde in der Dissertation „Hermae Pastor e novo testamento illustratus. Pars prior. Gott. 1867" in Angriff genommen, aber nicht hinausgeführt. Die Dissertation ist hiermit antiquirt, da sich ihr Inhalt im vierten Buch gegenwärtiger Schrift verarbeitet und vervollständigt findet.

Gerne würde ich hier die Vorrede zu einer ohnedies ungebührlich lang gerathenen Schrift schließen, wenn es nicht der Erklärung bedürfte, daß ich es überhaupt wage, wieder vor das theologische Publikum zu treten, ehe ich wenigstens den Versuch

gemacht habe, mich der wiederholten und theilweise heftigen Angriffe zu erwehren, welche eine im Herbst 1865 der Redaction der Studien und Kritiken eingesandte Abhandlung über Papias hervorgerufen hat. Sie enthält Einiges, was ich heute anders fassen und umsichtiger begründen würde; und unter den dagegen gerichteten Auslassungen brachte wenigstens die des Herrn Dr. Steitz (Stud. u. Krit. 1868, 1. Heft) eine auf die Hauptsache eingehende und von sachlichem Interesse geleitete Prüfung. Zu einer Entgegnung fühlte ich mich trotzdem nicht veranlaßt, da es mir schien, als sei die logische, philologische und historische Möglichkeit der heute herrschenden Auslegung der Vorrede des Papias auch durch diese neueste Vertheidigung für Niemand bewiesen, der sich erlaubt, wo die Gründe nöthigen, von dem Consensus aller wahrheitsliebenden Forscher von Euseb bis auf Keim und Steitz abzuweichen. Oder sollte Steitz in der That, um nur Eins zu berühren, einen selbständig nachdenkenden Leser seines und meines Aufsatzes davon überzeugt haben, daß ich mit Unrecht der vulgären Auffassung des Ausdrucks ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης das philologische Recht abgesprochen habe, indem er meiner Verweisung auf den constanten Sprachgebrauch des N. T.'s nicht ein einziges mir ungünstiges Beispiel entgegenstellt, sondern statt dessen einen sehr wahren Satz aus Krüger's schätzbarer griechischer Sprachlehre abschreibt, welcher mit der von mir verneinten Frage schlechterdings nichts zu schaffen hat, mit der Frage nämlich, ob die „signalisirende Apposition", durch welche eine Person von einer andern (daneben genannten) Person gleichen Namens unterschieden werden soll, nach griechischem Sprachgebrauch dem Namen vorangeschickt werde? Mein verehrter Gegner hat sich durch die Worte „notorisch oder distinguirend" irreführen lassen, mit welchen Krüger (II, S. 113 [Aufl. 4],

§ 50, 7. Anm. 8), ohne auf die fragliche Species von Appositionen Rücksicht zu nehmen, die Art derjenigen Prädikate überhaupt beschreibt, welche als Apposition mit dem Artikel versehen zu werden pflegen. Ebenso allgemein sagt er in einem zweiten Satz, daß auch die mit dem Artikel versehene Apposition dem Eigennamen vorangehn könne, was Niemand bezweifelt, wenn man auch mit dem herrschenden grammatischen Sprachgebrauch darüber hadern könnte, ob dies noch Apposition zu nennen sei. Steitz würde sich nicht auf die Zustimmung „jedes Unbefangenen" berufen haben, wenn er die beiden von Krüger für die voranstehende Apposition angeführten Beispiele seiner Beachtung gewürdigt hätte. Oder soll denn etwa *ein* Artaxerxes vom *andern* unterschieden werden, wenn Xenophon schreibt: *Κῦρος ἐπὶ τὸν ἀδελφὸν Ἀρταξέρξην ἐστρατεύετο*, oder ist nicht vielmehr ähnlich, wie ich es an der Papiasstelle thue, zu übersetzen: „gegen seinen Bruder, nämlich gegen Artaxerxes"? Und ist es nicht der Diener schlechtweg, welcher nachträglich mit dem Eigennamen bezeichnet wird, wenn es in Plato's Protagoras heißt: *ὁ παῖς με ὁ Σάτυρος ἀπέδρα*? Ich fasse die in Kleinasien üblich gewordene Benennung des Apostels Johannes *ὁ πρεσβύτερος* allerdings als Beilegung einer „notorischen" und ihn von der Menge „distinguirenden" Eigenschaft. Es gab, wie die Vorrede des Papias zeigt, auch Andre, welche in ähnlichem Sinn *πρεσβύτεροι* genannt werden konnten; aber Einem kommt diese Bezeichnung in „distinguirendem" Sinne zu, er ist der Alte *κατ᾽ ἐξοχήν*, wie der Sprachgebrauch des Papias (Eus. III, 39, 15) und die beiden sonst namenlosen Briefe des „Presbyters" zeigen. Daß man aber in Kleinasien im zweiten Jahrhundert unter *ὁ πρεσβύτερος* ohne weiteres den Apostel Johannes verstand, beweist die Ueberlieferung über jene beiden

Briefe. Trat vollends der Name Ἰωάννης hinzu, so war jedes Misverständnis unmöglich, zumal dann, wenn er der solenn gewordenen Bezeichnung folgte.

Eine zweite grammatische Belehrung über einen für meine Behauptungen völlig irrelevanten Punkt, welche Steitz mir zu ertheilen sich in der Lage sah, kann ich nicht höher anschlagen und bedaure überhaupt, die achtungsvolle Anerkennung, welche ich seinen früheren Untersuchungen über Papias schuldig zu sein glaubte, diesem späteren Aufsatz vorenthalten zu müssen, durch welchen meine Hoffnung auf Verständigung mit ihm erheblich gemindert ist. Nur die Hoffnung darf ich wohl noch aussprechen, daß Steitz nach gründlicherer Einsicht in Klostermann's Werk über das Markusevangelium den fast unverständlichen Irrthum nicht wiederholen werde, daß dessen Auffassung der Zeugnisse des Papias in irgend einem Punkte mit den Ergebnissen meines Aufsatzes stehe oder falle. Ob der Gewährsmann des Papias ein Apostel oder ein den apostolischen Kreisen angehöriger Mann sei, ist für Klostermann von sehr untergeordneter Bedeutung gewesen; dagegen hat er eine Erklärung des Zeugnisses über Markus aufgestellt, vor welcher ich meine abweichende Erklärung als ungenügend zurückziehe. Vollends von der hier in Göttingen gestifteten Verschwörung „gegen die Ursprünglichkeit des Markusevangeliums" und von einem „zu gemeinsamem Geschäftsbetrieb zusammengetretenen Dioskurenpaar" u. dergl. zu reden, ist wohl nur in einem Geisteszustand möglich, in welchem sich der Verfasser der „Streiflichter" in der Allgemeinen kirchlichen Zeitschrift am Anfang dieses Jahres befand. Doch einem Mann, der sich z. B. nicht scheut, aus dem Versteck seiner Anonymität heraus meinen wenigstens ehrlichen Namen zur Zielscheibe seiner Witzeleien zu machen, müßte ich an Erziehung

und sittlicher Gewöhnung ähnlicher sein, als ich es bin, ehe ich sein Gegner werden könnte.

In Anbetracht solcher Ausbrüche der Parteileidenschaft muß ich es Herrn Dr. Overbeck in Jena noch Dank wissen, daß er sich in seinem Artikel „über zwei neue Ansichten von Zeugnissen des Papias" (Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1867, 1. Heft) wenigstens auf halber Höhe literarischen Anstandes gehalten hat. Er hat es zwar nicht für gut gefunden, meine gerade in Bezug auf die Erzählung vom Ende des Judas ausgesprochene Bitte zu erfüllen, man möge die etwa nothwendige Kritik meiner Aufstellung mit einer besseren positiven Erklärung begleiten — denn die Verweisung auf Strauß' früheres Leben Jesu kann ich doch beim besten Willen nicht dafür nehmen —; immerhin aber hat er in seiner Kritik an einige Fragen erinnert, welche einmal beantwortet zu werden verdienen. Sollte ich dazu kommen, meine nicht erschütterte Ueberzeugung, daß die Erzählung des Papias nur der Reflex einer ungeschickten Harmonistik ist, noch einmal vollständiger zu begründen, so würde es wiederum nicht in dem Interesse geschehen, zu beweisen, daß um 140 u. Z. sowohl unser Matthäus als die Apostelgeschichte in den Händen eines Bischofs zu Hierapolis war, was ich des Beweises nicht mehr bedürftig finde. Es würde aber auch nicht mehr eine Antwort an Herrn Overbeck sein; denn in einer solchen hätte ich Vieles zu sagen gehabt, was mit der Aufgabe, an deren Lösung ich mich betheiligen wollte, nur in loser Beziehung steht. Auch in diesem Buch wird Herr Overbeck, wenn er es einer Durchsicht würdigt, mehr als einen „Einfall" finden; ja, wenn etwas Gutes daran ist, so glaube ich es dem Umstand zu verdanken, daß mir ziemlich häufig etwas eingefallen ist, was mir als Lösung eines bisher nicht gelösten Räth-

sels erschien. Ohne jedes Versehn wird's auch diesmal nicht abgegangen sein — ich kann schon jetzt wegen einiger Kleinigkeiten auf das letzte Blatt dieses Buchs verweisen —; aber daraus folgt doch nur, daß es mir wie Andern schwer ist, in keinem Wort zu fehlen.

Göttingen, den 12. August 1868.

Th. Jahn.

Inhalts-Verzeichnis.

Einleitung.

Von allen Perioden der Kirchengeschichte ist keine für unser Verständniß der vorreformatorischen Entwicklung der Kirche wichtiger, keine aber auch einer sicheren Erkenntnis unzugänglicher, als die, welche das Jahrhundert vom Tode des Apostels Paulus bis zu dem der Märtyrer Justin und Polykarp umschließt. Sie müßten wir kennen, wenn wir die Entstehung der altkatholischen Kirche aus der apostolischen, die Anfänge ihres Dogmas, die Bildung ihres Kanons, das Werden ihrer Verfassung begreifen sollten. Es ist zugleich der Boden, auf welchem die scheinbar endlosen Kämpfe um die Entstehungszeit der neutestamentlichen Schriften, um die Quellen also der Ursprungsgeschichte des Christenthums, hauptsächlich geführt werden. Es ist nicht bloß die Schuld der Streitenden, daß ihre Bewegungen bei aller Anstrengung meist so unsicher sind; es liegt auch an der zum Theil wenigstens unverschuldeten Dunkelheit des fraglichen Gebiets. Besitzen wir doch außer den drei unzweifelhaft echten Schriften Justins, welche der geschichtlichen Forschung so geringe Ausbeute gewähren, und jenen Bruchstücken bei Euseb und den alten Häreseologen, über deren Sinn und Werth man streiten kann und streiten wird, so lange sie Bruchstücke sind, nur eine geringe Zahl von Schriften, welche sich für Urkunden jenes dunkeln Jahrhunderts ausgeben. Und über deren Ursprung wird noch viel ungeordneter, als über den der kanonischen Schriften, verhandelt.

Das Urtheil über den Brief des Polykarp ist von der ignatianischen Frage nicht zu trennen. Diese ist ins Stocken gerathen, ehe ein allgemein verwendbares Ergebnis zu Tage gefördert worden ist. Der Brief unter dem Namen des Barnabas läßt seine eigenen Ansprüche ziemlich im Dunkel und damit der Vermuthung freisten Spielraum. Am meisten Uebereinstimmung findet noch Statt in Bezug auf den geschichtlich vor allen wichtigen Brief der römischen Gemeinde an die korinthische, den das kirchliche Alterthum dem Clemens von Rom zuschreibt. Aber namhafte Stimmen sind es doch, welche ihn so tief herabdrücken, daß sein Werth als geschichtliche Quelle auch für die Zeit, welche man ihm gegen seinen unverkennbaren Anspruch wie gegen die Ueberlieferung anweist, verschwindend gering wäre. Was endlich den Hirten des Hermas anlangt, so glaubte man sich in den letzten Jahrzehnten der Annahme, welche zu beweisen man nicht mehr für nöthig hielt, ziemlich ungestört hingeben zu dürfen, daß er eine etwa zwei Menschenalter nach seiner angeblichen Entstehungszeit verfaßte apokalyptische Lehrschrift sei, welche nur durch eine der Vergangenheit entlehnte Larve uns das Angesicht ihrer Gegenwart erkennen lasse. Aber auch dies ist neuerdings in Frage gestellt worden.

So fehlt es also auf diesem ganzen Gebiet an einem festen, allgemein anerkannten Standort, von wo aus man unter Anwendung der gewöhnlichen Gesetze geschichtlichen Erkennens und Urtheilens das Dunkele deuten und dem noch Schwankenden seine Stelle anweisen könnte. Was dem Einen sicheres Zeichen der Entstehung einer Schrift um die Mitte des zweiten Jahrhunderts ist, ist dem Andern gerade am Ende des ersten recht erklärlich, und jede unbedeutendste Behauptung über ein Stück oder Bruchstück der kirchlichen Literatur vor Irenäus setzt eigentlich voraus, daß der, welcher sie aufstellt, entweder eine Gesammtdarstellung der Zeit gegeben, oder sich zu einer der vorhandenen bekannt habe. Die schlimmste Folge dieses ungesunden und, wie ich erachte, künstlich erzeugten Zustandes ist die, daß diejenigen, welchen zum Ersten die Kraft, zum Andern in der vorhandenen Literatur der entsprechende Gegenstand fehlt, und die sich dennoch nicht zu so unarticulirten Orakelsprüchen erheben können, womit sich eine dritte Art von Gelehrten behilft, den Uebrigen das so wenig lockende Arbeitsfeld überlassen.

Das harte Wort, welches vor einiger Zeit ein philosophischer Schriftsteller über ein anderes Gebiet der Theologie gesprochen hat, daß es den nur durch Unfruchtbarkeit gemilderten Eindruck der Anarchie mache, möchte ein unbefangener Beobachter mit mehr Recht auf die wissenschaftliche Erforschung des nachapostolischen und des nächstfolgenden Zeitalters in der Gegenwart anwenden. Es fragt sich, wie dem abzuhelfen sei. Man könnte vielleicht von der voraufgehenden oder von der nachfolgenden Periode aus sich den Weg in das dazwischenliegende Gebiet bahnen; und es soll nicht geleugnet werden, daß eine umfassende monographische Behandlung sowohl des Irenäus als des Tertullian, welche beide noch darauf warten, manches Licht in ihre Vorzeit bringen würde, und daß man sich andrerseits auch ohne letzte Entscheidung über den Entwicklungsgang der nachapostolischen Zeit von der Entstehung der neutestamentlichen Literatur eine in der Hauptsache klare Einsicht verschaffen und hieran eine sichere Grundlage für die Erforschung der nachapostolischen Zeit gewinnen kann. Aber die großen Kirchenlehrer der altkatholischen Zeit stehen der hauptsächlich dunkeln Zeit doch zu fern, und ihr eigener geschichtlicher Blick reicht nicht weit genug zurück, als daß etwas Entscheidendes von da aus noch zu gewinnen wäre. Das zweitgenannte Verfahren aber würde sofort von den meisten präscribirt werden und sich somit um einen großen Theil seiner Wirkung bringen. Den Vorzug würde es also jedenfalls verdienen, wenn es gelänge, in der nachapostolischen Zeit selbst einen Ausgangspunkt zu finden, dessen Feststellung möglich, und wenn sie gelungen ist, von etwas weiter reichender Bedeutung wäre.

Ich glaube im Hirten des Hermas einen solchen gefunden zu haben und werde versuchen, diese seine Bedeutung auf den folgenden Blättern darzuthun. Er eignet sich schon deshalb vornehmlich dazu, weil er nächst Justins Gespräch mit dem Juden Tryphon die umfangreichste uns erhaltene Schrift eines innerhalb der Kirche stehenden Mannes aus der Zeit vor Irenäus ist. Dieser Standort ist kein dünnes Seil, auf welchem der Scharfsinn seine zweifelhaften Künste treiben müßte, sondern ein breiter Boden, welcher solche Künste ebenso überflüssig als undurchführbar macht. Der Irrthum in der Auffassung des Einzelnen muß durch die Masse der gleichartigen aber deutlicheren Fälle erdrückt werden. Es liegt

wesentlich an der Unvollständigkeit aller bisherigen Untersuchungen, daß das Gericht, welches der vollständig betrachtete Gegenstand an so mancher seiner Darstellungen übt, sich dem Blick so oft entzogen hat. Ein zweiter Vorzug ist der, daß der Hirt sich nicht mit Lehrdarstellung beschäftigt, wie sie zu verschiedenen Zeiten ähnlich gegeben werden kann, sondern ausgesprochener und nachweislicher Maßen eine praktische Aufgabe verfolgt und ganz momentanen Zuständen der Kirche entsprungen ist, und zwar zunächst derjenigen Gemeinde, aus welcher der verhältnismäßig so wenig angefochtene Brief des Clemens hervorging. Der Nachtheil, welchen es mit sich bringt, daß die Untersuchung über beide Schriften nicht ganz unabhängig von einander geführt werden kann, wird reichlich durch den Vortheil aufgewogen, welchen das Zeugnis der einen der andern bringt. Es ermuthigen endlich zu einer eindringenderen Erforschung des Hirten die überraschend glücklichen und rasch auf einander folgenden Funde und Veröffentlichungen der letzten zwölf Jahre, welche an die Stelle einer einzigen wahrhaft barbarischen lateinischen Uebersetzung und einzelner Anführungen bei den griechischen Kirchenvätern, womit man sich so lange behelfen mußte, ein reiches Material zur Herstellung des ursprünglichen Textes gesetzt haben. Vier von einander unabhängige Textquellen, die mit dem Namen des Simonides berühmt gewordene, beinah vollständige leipziger Handschrift, welche zuerst Anger und Dindorf herausgaben [1]), die zweite lateinische Uebersetzung, welche Dressel zugleich mit einer neuen von Tischendorf besorgten Ausgabe des griechischen Hermas veröffentlichte [2]), ein äthiopischer, von A. d'Abbadie herausgegebener und mit lateinischer Uebersetzung begleiteter Text [3]) und ein großes Bruchstück des griechischen Hermas in der sinaitischen Handschrift (1863) boten die Möglichkeit, das so lange verunstaltete

[1]) Hermae Pastor graece, primum edidit R. Anger, praefat. et indic. adjecit G. Dindorf. 1856. Die Geschichte der Texte und der darüber geführten Verhandlungen s. in Kürze bei Hilgenfeld, Nov. Testam. extra canon. rec. fasc. III. Prolegg. p. III sqq.

[2]) Patrum apost. opera rec. Dressel. 1857 p. XXXIX—LV; p. 409—637.

[3]) Abhandlungen für die Kunde des Morgenlands. 2. Band 1862, Nr. 1: Hermae Pastor. Aethiopice primum edidit et aethiopica latine vertit Ant. d'Abbadie. 1860.

Buch wiederherzustellen. Hilgenfeld hat uns auf Grund einer im ganzen richtigen Abschätzung und Vergleichung der genannten Quellen einen lesbaren Text geschaffen [1]). Es ist an der Zeit, ihn zu lesen und das Unrecht, welches diesem ehrwürdigen Denkmal altchristlicher Literatur so reichlich widerfahren ist und durch die bisherige Verunzierung desselben, wenn nicht gerechtfertigt, so doch entschuldigt werden konnte, soviel an uns ist, wieder gut zu machen.

Von einem Stand der Frage zu reden, ist peinlich, und eine Geschichte ihrer Behandlung zu schreiben, welche etwas Anderes wäre, als eine Aufzählung vieler unter sich oft ziemlich ähnlicher und doch durch kein Verhältnis zusammenhängenden Fortschritts verbundener Meinungsäußerungen über einen Gegenstand, welchem niemand eine sonderliche Anstrengung hat zuwenden mögen, ist unthunlich. Es wäre vielleicht möglich, dem Leser dadurch das tiefe Gefühl der Nichtbefriedigung mitzutheilen, aus welchem diese Arbeit hervorgegangen ist, wenn es erlaubt wäre, eine kritische Darstellung der Vorarbeiten ohne Beweis zu lassen; dieser aber kann vom Beweis für die eigene Auffassung in diesem Fall am wenigsten getrennt werden. Ich ziehe es daher vor, das Wichtigere, was in alter und neuer Zeit zur Sache bemerkt worden ist, je an seinem Ort zu berücksichtigen. Was auch die scharfsinnigsten bisherigen Erörterungen vermissen lassen, ist die sichere Grundlage einer einigermaßen umfassenden und durchgreifenden Erklärung, zu welcher die bei aller Einfachheit, vielleicht gerade wegen derselben vorhandenen Dunkelheiten des Buchs dringend genug auffordern. Manches hätte sich mit einer Ausgabe des Hirten verbinden lassen, und es ist zu bedauern, daß Hilgenfeld, welcher in seinem Werk über die apostolischen Väter für die Erklärung des Einzelnen noch das Meiste gethan hat, in dieser Hinsicht nicht in die Fußtapfen

---

1) Als drittes Heft seines Nov. Testam. extra can. recept. erschien 1866 Hermae Pastor. Nach dieser Ausgabe, wo es nöthig schien mit Angabe von Seite und Zeile, ist im Folgenden stets citirt. Ich bemerke gleich hier, daß von den häufiger angezogenen Vätern Justin nach der mauriner Ausgabe (Hag. Com. 1742), Irenäus nach Stieren (1853), Tertullian nach der kleineren Ausgabe von Oehler (1854), Clemens nach Klotz (1831—34), die clementinischen Homilien nach Lagarde (1865) citirt sind.

J. B. Coteliers hat treten mögen. Die folgende Darstellung will kein Commentar sein; aber ich glaube, daß das Zugrundeliegen eines solchen nicht wird vermißt werden, und daß alle exegetischen Schwierigkeiten als das, was sie sind, erkannt und bezeichnet worden sind, worauf ich größeres Gewicht lege, als auf die Versuche sie zu heben, welche ich der nachsichtigen Prüfung der Sachkundigen empfehle.

Die Frage nach dem Ursprung des Hirten würde ich nicht an die Spitze gestellt haben, wenn sich mir nicht die feste Ueberzeugung gebildet hätte, es lasse sich Zeit und Lage der Kirche, aus welcher er hervorging, schon nach dem mehr äußerlich geschichtlichen Inhalt desselben mit solcher Sicherheit bestimmen, daß das Ergebnis solcher Untersuchung wenigstens mit ungleich größerem Recht als die bisher aufgestellten Hypothesen der Erörterung seines wesentlichen Inhalts zu Grunde gelegt werden darf, um von dieser bis zu Ende durchgeführten Probe die etwa noch fehlende Sicherheit zu erwarten. Indem ich aber mit einer Prüfung der altkirchlichen Ueberlieferung beginne, ist die Meinung nicht die, daß sich auf diesem Wege schon ein zuverlässiges Ergebnis gewinnen lasse, welches dann durch das Selbstzeugnis des Buchs bestätigt würde; sondern Raum möchte ich schaffen für ein durch genaue Kenntnis der widerspruchsvollen und in jeder Hinsicht schwankenden Ueberlieferung gewitzigtes Urtheil.

Erstes Buch.

Der Ursprung des Hirten.

I.

Die Ueberlieferung.

Ueber den Verfasser und die Abfassungszeit des Hirten sind uns nicht bloß Urtheile und Vermuthungen zahlreicher Schriftsteller der alten Kirche erhalten; ihnen zur Seite, ja ihnen voran geht eine kirchliche Ueberlieferung im eigentlichen Sinn des Wortes, und diese ist die überall erkennbare Voraussetzung jener.

Eine Stelle des Hirten, welche bis ins vierte Jahrhundert hinab vor anderen häufig angeführt wird, weil sie unumwundener als irgend ein Schriftwort die Weltschöpfung aus dem Nichts und die Weltfreiheit des Schöpfers ausspricht, führt schon Irenäus als Zeugnis wider die gegentheiligen Lehren der Gnostiker an, und zwar nicht, wie etwa an anderem Ort [1]) den Brief des römischen Clemens, zum Beweise dafür, daß der Glaube der Kirche älter als die Gnosis sei, nicht als Zeugnis aus der Kirche, welche der Offenbarung glaubt, sondern zur Verwunderung Euseb's als ein Zeugnis der Offenbarung an die Kirche, als ein Wort heiliger Schrift, welches in treffender Weise die von ihm dort entwickelten Gedanken ausspricht. Nach einem Spruch der Genesis und genau so wie

---

1) Iren. III, 3, 3. Die vollständigsten Sammlungen der Zeugnisse finden sich in Patr. ap. ed. J. B. Cotelerius, von mir in der 2. Ausgabe des Clericus (1724) benutzt, dort p. 68 sqq., in Fabric. cod. apocr. N. T. III, p. 738 sqq. und Hilgenf. Herm. P. p. X sqq.

ein gleich folgendes Wort Maleachi's führt er es an [1]). Diese Verwendung des Buchs um 180 n. Chr. bezeugt ein von Irenäus anerkanntes kirchliches Ansehen des Buchs als eines glaubwürdigen Berichts von den Gesichten und Offenbarungen, welche der Verfasser desselben empfangen haben will, und eben deshalb als eines zu dem noch nicht abgeschlossenen Kanon irgendwie gehörigen Buchs. Jeder Gedanke an eine bloß schriftstellerische Einkleidung frommer Gedanken und vollends an Pseudonymität der Schrift ist dadurch für das Bewußtsein des Irenäus und seines kirchlichen Kreises ausgeschlossen. Denn, wie wunderlich uns die Leichtgläubigkeit der Kirchenlehrer erscheinen mag, es ist eine Thatsache, an die nicht oft genug erinnert werden kann: nur in dem Maße und so lange als sie ernstlich glaubten, daß eine der Urzeit angehörige, von Plato schon gekannte Sibylle die nach ihr genannten Weissagungen ausgesprochen habe [2]), und daß der noch ältere Henoch wirklich der Urheber des nach ihm genannten Buches sei [3]), haben sie sich auf diese Schriften berufen und sich dessen enthalten, soweit und sobald sie sich dem Verdacht einer Fälschung nicht entziehen konnten. Da aber nicht anzunehmen ist, daß Irenäus eine von ihm so hochgestellte Schrift so nachlässig gelesen haben sollte, wie später viele Andere, daß ihm die Stelle verborgen geblieben wäre, in welcher der Verfasser sich unverkennbar für einen Zeitgenossen und Mitbürger des römischen Clemens ausgibt, so folgt weiter, daß Irenäus sich überzeugt hielt, sie sei zu Rom zu der Zeit, in welcher er sich den Clemens an der Spitze der römischen Gemeinde stehend dachte [4]), d. h. gegen Ende des ersten Jahrhunderts, von einem gewissen Hermas verfaßt worden, und die Ueberlieferungen, welche sich an das Buch geknüpft hatten, mußten ihm diese Erkenntnis oder Täuschung möglich machen. Ob sie über den Verfasser noch mehr zu berichten wußten, als die Schrift selbst enthielt, ob man

---

1) Eus. h. e. V, 8, 7. Iren. IV, 20, 2: *Καλῶς οὖν εἶπεν ἡ γραφὴ ἡ λέγουσα· Πρῶτον πάντων πίστευσον, ὅτι εἷς ἐστὶν ὁ θεὸς ὁ τὰ πάντα κτίσας καὶ καταρτίσας καὶ ποιήσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα·* omnium capax et qui a nemine capitur. Cf. Herm. mand. I.

2) Vgl. z. B. Just. apol. I, 20. Cohort. 37 sq. Athen. leg. 30.

3) Tertull. de cultu fem. I, 3, idolol. 15.

4) Iren. III, 3, 3.

ihn für eine auch sonst genannte Persönlichkeit jener Zeit hielt, wissen wir nicht.

Den gleichen Thatbestand bezeugt für die afrikanische und, wie man sofort hinzusetzen darf, die römische Kirche jener Zeit Tertullian. In einer seiner frühesten Schriften [1]), der vom Gebet, erwähnt er unter anderen thörichten Gebetssitten auch die, nach verrichtetem Gebet sich zu setzen. Nur ein kindischer Grund dafür werde einer Stelle der Schrift (scriptura) entnommen, welche den Titel Pastor führe. „Wie", fragt er in seiner Bekämpfung dieser sonderbar begründeten Sitte, „wenn jener Hermas, der sie verfaßt hat, nach dem Gebet nicht auf dem Bett gesessen, sondern etwas Anderes gethan hätte, würden wir auch daraus eine bindende Regel ableiten? Wahrlich nicht. Denn auch das, was jetzt dasteht: ‚Nachdem ich gebetet und mich aufs Bett gesetzt hatte, ist ohne weitere Absicht gesagt, gehört zum Verlauf der Erzählung und will nicht Vorbild einer religiösen Sitte sein. Sonst würde man nirgends beten dürfen, wo kein Bett steht; ja gegen die Schrift würde handeln, wer auf einem Sessel oder einer Bank säße.'" Eine verächtliche Behandlung des Hirten kann man hierin ebenso wenig erblicken [2]), als Tertullian kurz vorher (c. 15) über die Pastoralbriefe und den Mantel des Paulus sich lustig macht, wenn er sie in der ironischen Bestreitung einer anderen abergläubischen Sitte verwendet. Nur jene Art allzu praktischer Auslegung bekämpft er, behandelt aber den Hirten selbst durchaus als scriptura, indem er unter Voraussetzung der Richtigkeit jener Auslegungsweise es als Verletzung des der heiligen Schrift schuldigen Gehorsams bezeichnet, wollte jemand nicht genau dieselbe Art des Sitzens wählen, welche im Hirten erwähnt wird. Also deutlicher noch als bei Irenäus sehen wir, wie hohes Ansehen das Buch genoß. Es war nicht bloß sehr populär, sondern wurde im Bewußtsein der Gemeinden auch zu der heiligen Schrift gerechnet, welche damals schon ein Gesetzbuch der christlichen Sitte war. Dies wird nur bestätigt und

---

[1]) de orat. 16 (al. 12). Vgl. Hesselberg, Tertullians Lehre aus seinen Schriften S. 37 f.

[2]) So Credner, Gesch. des Kanons S. 117. Vgl. dagegen das Richtige schon bei Cotelier (Clericus I, p. 73).

näher bestimmt durch die heftigen Aeußerungen, in welchen sich Tertullian später als Montanist gegen die Schrift ergeht. Der römische Bischof Zephyrin [1]), dessen milde Praxis in Bezug auf die Wiederaufnahme Gefallener Tertullian bestreitet, muß sich neben den Reden Jesu und paulinischen Briefen auch auf den Hirten als eine maßgebende Autorität, als scriptura, berufen haben. Ja Tertullian selbst rechnet ihn auch hier noch unwillkürlich dazu, wo er ihm das geschichtliche und natürliche Recht dazu abspricht [2]). Für das Erstere beruft er sich auf kirchliche Berathungen, deren einstimmiges Ergebnis die Entfernung des Hirten aus dem Verband der heiligen Schriften und die Verweisung unter die Apokryphen gewesen sei. Da Tertullian bei aller Leidenschaftlichkeit die Wahrheit zu sagen pflegt, und eine thatsächliche Unwahrheit in dieser Streitschrift der Widerlegung sofort gewärtig sein mußte, so muß dieser Behauptung etwas zu Grunde liegen; und es ist sehr wahrscheinlich, daß solche Verhandlungen in die Zeit zwischen der Abfassung der beiden genannten Schriften Tertullians fallen. Aber Sinn und Maß, in welchem den Hirten das ausschließende Urtheil traf, ist nicht aus seinen Worten zu entnehmen. Daß

[1]) Daß dieser gemeint sei, scheint jetzt ziemlich allgemeine Annahme. Vgl. Ritschl, Entst. der altk. Kirche 2. Aufl. S. 544 f. Baur, Das Christenth. der drei erst. Jahrh. 2. Aufl. S. 291. Hagemann, die römische Kirche S. 54. Lipsius, Ztschr. für wiss. Th. 1866. S. 202.

[2]) de pud. 10. 20. Ich gebe die Erklärung der ersteren Stelle in einer Paraphrase: „Ich würde dir — nämlich dem, welcher eine zweite Buße für Todsünden, insbesondere den Ehebruch, für zulässig hält — Recht geben, wenn die Schrift des Pastor, welche allein — von allen heiligen Schriften nämlich — die Ehebrecher liebt, verdient hätte, in die heilige Schriftensammlung aufgenommen zu werden, wenn sie nicht von jeder kirchlichen Versammlung, auch von den eurigen, unter die apokryphischen und falschen gerechnet würde, selbst eine buhlerische (das doppelsinnige adultera kann freilich nicht übersetzt werden) und darum ihres Gleichen beschützende Schrift, von welcher du dich auch sonst belehren lässest, und welcher wahrscheinlich jener Hirt beistimmen wird, den du auf den Kelch malst (vgl. c. 7), damit auch er ein Schänder des christlichen Sacraments sei, ein Götzenbild der Trunkenheit und ein Asyl für den Ehebruch, der dem Kelche folgt — diesem Kelch des gemalten und zum Götzenbild gewordenen Christus der Katholiken —, aus dem du nichts begieriger schlürfst als das [Wort vom] Schaf der zweiten Buße. Ich aber schöpfe aus den Schriften des Hirten, der nicht kann gebrochen werden."

es keine völlige Verwerfung des Inhalts und heiligen Charakters der Schrift, keine gänzliche Aufhebung des Thatbestandes war, welchen Irenäus und der frühere Tertullian bezeugen, zeigt der Gebrauch der Schrift, welchen Tertullian bekämpft, und die Art, wie er selbst gleich darauf derselben noch einmal gedenkt, wo er dem Brief an die Hebräer, welcher ihm und der älteren afrikanischen Kirche unter dem Namen des Barnabas bekannt ist, nur eine größere kirchliche Anerkennung nachrühmt, als „jenem apokryphischen Hirten der Ehebrecher" [1]). Der Hirt ist also nach einigem Schwanken und vielleicht, weil man das Gegentheil für ihn forderte, aus dem immer noch nicht fest geschlossenen engeren Kreis von Schriften, welche im öffentlichen Gottesdienst der Erbauung dienen sollten, ausgeschlossen und wie der Hebräerbrief und andere in den Vorhof oder Anhang verwiesen worden. Dem entspricht es, daß er in dem Verzeichnis neutestamentlicher Schriften, welches man gewöhnlich in der afrikanischen Kirche des dritten Jahrhunderts geschrieben sein läßt [2]), nach der Apostelgeschichte, welche unter den Schriften unsres Kanons dort zuletzt steht, und vor den actus Pauli und der revelatio Petri aufgezählt wird [3]). Die Gründe dieses Verfahrens sind uns nicht mehr durchsichtig. Es mag sein, daß man gegen Ende des zweiten Jahrhunderts hier und dort die Auf-

[1]) de pud. 20.

[2]) Vgl. Credner, Gesch. des Kanons S. 175 ff.; Hilgenfeld, Der Kanon und die Kritik d. N. T. S. 44.

[3]) S. bei Credner a. a. O. S. 177: Pastoris versi ver. $\widetilde{\text{II}}\,\widetilde{\text{II}}$. Da bei allen übrigen hier genannten Schriften vor der Stichenzahl ver. als Abkürzung von versus steht, so kann das hier zuvor geschriebene versi, welches Credner unerklärt läßt, wenn er es nicht durch die Worte „versi oder versus" (S. 177) falsch erklärt haben wollte, nichts Anderes heißen, als „des übersetzten [Hirten]", wie Hilgenf. Herm. prolegg. p. XV richtig angibt. Es muß also damals eine lateinische Uebersetzung davon vorhanden gewesen sein, wie dies Cotelier (p. 74) für die Zeit Tertullians schon vermuthete. Daß sich diese Bemerkung aber nur beim Hirten findet, kann nicht anders erklärt werden, als daß seine Uebersetzung etwas später als die Itala entstanden ist. Er muß, während die übrigen heiligen Schriften schon lateinisch vorhanden waren, noch eine Zeit lang nur griechisch zu haben gewesen sein, was den frühen Gebrauch in Afrika nicht unmöglich machte, sondern hier nur mehr als in Rom und den gallischen Gemeinden erschwerte. So hat dann die Bemerkung: „Ich meine auch von diesem Buch die Uebersetzung", ihren guten Sinn.

nahme in jenen engeren Kreis forderte, weil eine auf göttlichen Offenbarungen ruhende und so einfach zum Herzen auch des Ungebildetsten redende Schrift so gut wie irgend eine dessen würdig sei; es mag sein, daß der Widerspruch dagegen sich schon auf die spätere Meinung stützte, nur Schriften apostolischen Namens gehörten dahin. Auch praktische Gründe mögen dem übermäßigen Umfang des Buchs, wodurch es bei regelmäßiger Vorlesung wichtigeren Schriften den Raum nahm [1]), entnommen worden sein. Nur das wissen wir, wie sich noch weiterhin bestätigen wird, gewiß, daß die entscheidenden Gründe andere gewesen sind, als die, welche Tertullians Urtheil bestimmten. Ihm ist es durchaus verwerflich, weil er seinen Inhalt unsittlich, der übrigen Schrift und vor allem den neuen Offenbarungen der montanistischen Propheten [2]) widersprechend findet. Es ist ein Urtheil ohne allen historischen oder sagenhaften Grund. Wie schroff es der Meinung des Irenäus gegenübersteht, wie bestimmt es sich von dem mittleren kirchlichen Urtheil unterscheidet, so schließt es doch keine von der oben constatirten abweichende Meinung über den Verfasser und die Abfassungszeit ein. Könnte man, was aber nicht zuversichtlich geschehen kann, aus der Zusammenstellung des Hermas mit Barnabas, dem comes apostolorum, als Verfasser des Hebräerbriefs (de pud. 10) schließen, daß schon damals die Freunde des Hirten seinen Verfasser für einen Apostelschüler, etwa für den Röm. 16, 14 genannten Mann gehalten haben, so wäre mit den Worten Tertullians stillschweigend, aber deutlich gesagt, daß er das dem Hermas nicht abspreche, daß aber dem Barnabas ganz andere Zeugnisse für ein apostelähnliches Ansehn zur Seite stehen.

Um so mehr muß es uns wundern, daß bei einem Vertreter der kirchlichen Partei, deren Berufung auf den Hirten Tertullian fast nur mit inneren Gründen bekämpft, eine ganz andere historische Meinung begegnet, bei dem Verfasser des sogenannten muratorischen Kanons [3]), jener merkwürdigen Abhandlung eines gegen den Mon-

---

[1]) Das eben genannte Verzeichnis gibt ihm beinah doppelt soviel Stichen als den größten neutestamentlichen Schriften.

[2]) de anim. 2. de cult. fem. I, 3.

[3]) Bei Credner, Gesch. d. K. T. 146 ff. Hilgenfeld, Kanon ꝛc. hinter S. 40.

tanismus wie gegen die Gnosis scharf polemisirenden Mannes vom Ende des zweiten Jahrhunderts [1]), über die nach seiner Meinung zum Kanon gehörigen Schriften, ihre Glaubwürdigkeit, ihre Bedeutung für die Kirche und, je nachdem es hiefür Bedeutung hat, die Zeit ihrer Abfassung. Es wäre auch für unsere Frage nicht ohne Bedeutung, zu wissen, ob der Verfasser in Rom oder, wie Credner annahm [2]), in Afrika schrieb, ob das den Bemerkungen über Hermas Vorangehende uns vollständig erhalten, ob das Ganze ursprünglich lateinisch geschrieben oder aus dem Griechischen übersetzt ist: lauter Fragen, welche man nicht aufhören wird, verschieden zu beantworten. Sicher ist, daß der Verfasser unmittelbar vorher von einer Schrift, wahrscheinlich der Apokalypse des Petrus, geredet hat, welche er mit einer gewissen Zurückhaltung der öffentlichen Vorlesung würdig erachtet [3]), während Andere seiner Glaubensgenossen dagegen sind. Im Gegensatz zu diesem etwas zweifelhaften Punkt erklärt er sich mit aller Bestimmtheit und unverkennbarer Heftigkeit

[1]) Das nuperrime temporibus nostris (lin. 74) ist eine bis zu mehr als 50 Jahren dehnbare Zeitbestimmung, wo es sich um den Gegensatz der fernen apostolischen Zeit handelt; und die unbedingte Verwerfung des asiatischen Sectenstifters der Kataphryger (lin. 84 sq.) führt gewiß in die allerletzte Zeit des Jahrhunderts; wäre das Fragment in Afrika entstanden, so noch etwas weiter herab. Vgl. über die Ausscheidung des Montanismus in Afrika Ritschl a. a. O. S. 445 ff.

[2]) Geschichte des Kanons S. 142 ff. Auf einen außerrömischen Abfassungsort weist mich unter anderem auch die sonst unbegreiflich umständliche zweimalige Benennung Roms lin. 74. 76. Die Begründung des Gegentheils bei Hilgenf. a. a. O. S. 39, Anm. 1, verstehe ich nicht.

[3]) lin. 71 sqq.: apocalapse etiam johanis et petri tantum recipimus quam quidam ex nostris legi in eclesia nolunt. Das tantum kann weder nach der übrigens erst zu schaffenden Grammatik der Vulgärsprache, noch nach griechischer Grundlage die Anerkennung auf die fragliche Schrift des Petrus im Unterschied von anderen ähnlicher Art beschränken, sondern beschränkt vielmehr das Maß der Anerkennung auf ein gewisses Geltenlassen, auf ein tantum non rejicere; und der Versuch, den Satz mit Einschluß von quam — nolunt auch auf die johanneische Apokalypse auszudehnen, scheitert wie am Singular quam, so an der Voraussetzung unbestrittener Echtheit dieser auf Seiten des Fragmentisten (lin. 48 sq. 57 sq.). Der Versuch Credners (S. 157. 164) und Volkmars (im Anhang dazu S. 361), zwar den Relativsatz auf die petrinische Apokalypse allein, und dennoch das tantum recipimus auf beide Apokalypsen zu beziehen, bedarf wohl keiner Widerlegung.

dagegen, daß je bis ans Ende aller Zeiten der Hirt als ein Bestandtheil des alt- und neutestamentlichen Kanons im öffentlichen Gottesdienst der Gemeinde vorgelesen werde, obwohl er andrerseits die Pflicht, das Buch überhaupt zu lesen, anerkennt [1]). Es ist irreführend und beruht auf einer Verkennung der ursprünglich bei der Bildung des Kanons leitenden Grundsätze, wenn man als Grund dieses Urtheils annimmt, daß der Fragmentist nur Propheten und Apostel im Kanon dulden wollte. Daß dies nicht ein von Anfang an geltender Grundsatz war, zeigt die Bildung der Evangeliensammlung und die Anerkennung der Apostelgeschichte; und daß der Fragmentist ihm nicht huldigt, zeigt er dadurch, daß er noch nicht, wie die späteren Anhänger jenes mechanischen Grundsatzes, bemüht ist, dem Evangelium des Lucas eine mittelbar apostolische Abfassung zuzuschreiben, oder gar der Apostelgeschichte, wie er dann jedenfalls mußte, die kanonische Geltung abzusprechen. Die Art, wie er die kanonische Geltung der Pastoralbriefe rechtfertigt, zeigt, daß für ihn ganz andere Bedenken in Betracht kommen [2]). Er bedient sich also eines sehr gewöhnlichen abkürzenden Ausdrucks für die beiden großen Körper heiliger Schriften, welcher für beide gleich ungenau war. So gut aber, wie die neutestamentliche Sprache zwei Theile des altestamentlicheu Kanons, gelegentlich auch nur einen einzigen, das Gesetz nennt, wo doch die ganze damals geltende dreitheilige Sammlung gemeint ist, konnte die kirchliche Sprache in Bezug auf beide Testamente das Gleiche thun, ohne darum den Verfasser des Buchs Hiob zu einem Propheten oder den Lucas zu einem Apostel zu machen. Das Fragment fügt aber der Bezeichnung der alttestamentlichen

---

[1]) Die Worte, welche sich unmittelbar an die in der vorigen Anm. citirten anschließen, sind: pastorem vero nuperrime temporibus nostris in urbe roma herma conscripsit sedente cathetra urbis romae ecclesiae pio eps. fratre ejus et ideo legi eum quide oportet se puplicare vero in ecclesia populo neque inter profetas completum numero neque inter apostolos in finem temporum potest.

[2]) Credner, gegen dessen Bemerkung S. 117 Obiges gerichtet ist, behandelt (S. 173. 266) die vom Fragm. angewandte Redensart mel enim cum felle misceri non congruit als Ausdruck für den ihm aufgebürdeten Grundsatz, während dies doch nicht gegen die Aufnahme einer einfach nicht apostolischen Schrift, sondern gegen Fälschungen unter apostolischem Namen im Interesse einer bestimmten Häresie gesagt ist.

Schriften ausdrücklich hinzu, daß ihre Zahl abgeschlossen sei [1]), um nebenher zu sagen, daß daran ja nicht zu denken sei, dieser überlieferten Sammlung noch etwas hinzuzufügen [2]), was, wie das Fragment selbst beweist, vom N. Testament noch nicht in dem Maße gilt und darum auch nicht gesagt wird.

Den einzigen Grund, den es wenigstens öffentlich geltend machen will, den es aber auch allein für entscheidend hält, spricht es unmisverständlich aus. Auch in die noch nicht völlig abgeschlossene neutestamentliche Sammlung gehört der Hirt nicht, weil er im Vergleich zu den übrigen Bestandtheilen derselben ganz neuerdings, zu Lebzeiten des Fragmentisten, von Hermas geschrieben ist, während sein Bruder Pius auf dem bischöflichen Stuhl Roms saß. Das also fordert der Fragmentist von einer Schrift, welche dem Kanon eingereiht werden soll, daß sie der Urzeit der christlichen Kirche angehöre, und lediglich dieser Forderung entspricht der Hirt nach seiner Meinung nicht. Zur richtigen Würdigung dieser aber versperrt man sich sofort den Weg, wenn man nicht beachtet, daß der Nachdruck seines Protestes ausschließlich auf der Zeitbestimmung ruht und nicht auf dem Namen des Verfassers. Er sagt nicht, wie er nach der gewöhnlichen Auffassung sagen müßte: Pastorem vero non is, quem plerique scripsisse putant, Hermas, Clementi episcopo aequalis, sed alius quidam conscripsit Hermas, Pii episcopi frater, qui nostris temporibus Romae vixit. Er nennt ihn gar nicht den Bruder des Pius, sondern vielmehr diesen den Bruder des Hermas, was doch Niemand für logisch gleichwerthig ausgeben wird, und er sagt auch dies nicht bei der ersten Nennung

---

1) Es sind eben die 22 des Josephus (c. Apion. I, 8) und Origenes (Eus. VI, 25, 2), welche man sich früh gewöhnte nicht bloß zu nennen, sondern auch zu zählen.

2) So sehr war dies die herrschende Ansicht, daß selbst die alttestamentlichen Apokryphen anfänglich nicht dem A., sondern dem N. T. angefügt und unter vielen Abweichungen mit neutestamentlichen Antilegomenen und Apokryphen in einer deuterokanonischen Sammlung verbunden wurden. Wo Eusebius der „Weisheit Salomo's" gedenkt, geschieht's im Zusammenhang geschichtlicher Mittheilungen über die Anerkennung neutestamentlicher Antilegomenen (h. e. V, 8. 26; VI, 13). So ist's im muratorischen Fragment gleichfalls. Vgl. noch die Verzeichnisse des Athanasius (bei Credner a. a. O. S. 225), Epiphanius (haer. 76, confut. 5) ꝛc.

des Namens, sondern in einem nachgetragenen Participialsatz, welcher nach Form und Inhalt gleichfalls eine Zeitbestimmung ist, eine genauere Bestimmung nämlich der gleich zu Anfang ebenso lebhaft als ungenau angegebenen Periode. Er sagt es also nicht zur Unterscheidung eines Hermas von einem anderen, sondern redet ohne alle Begründung von dem Hermas, welcher den Hirten geschrieben hat, so, als könnte er derselbe sein mit einem zur Zeit des Pius schriftstellernden Hermas. Damit beweist er aber nur, daß er den Hirten nicht aufmerksam gelesen hat, in welchem deutlich zu lesen war, daß er zur Zeit des Clemens geschrieben sei. Er hat offensichtlich keine Ahnung davon, daß er durch seine Behauptung den Hirten zum Erzeugnis einer durch die Namensgleichheit des wirklichen und des angeblichen Verfassers nur um so raffinirteren und in der Geschichte der pseudepigraphen Literatur wohl einzig dastehenden Fiction mache. Hätte er davon ein Bewußtsein, so könnte er nicht so bestimmt versichern, daß das Buch gelesen werden müsse[1]), was doch nicht anders verstanden werden kann, als von einer irgendwie kirchlichen Benutzung und deuterokanonischen Geltung des Hirten, wie wir sie als das Ergebnis der von Tertullian erwähnten Verhandlungen darüber annehmen mußten. Ja, wenn man nicht, wie oben geschehen und jedenfalls erlaubt ist, dem legi quidem oportet den Werth eines parenthetischen Nebensatzes geben, sondern ihn ebenso selbständig als den zweiten an den Hauptsatz durch ideo knüpfen will, so begründet er seine Behauptung von der Nothwendigkeit dieser Lectüre geradezu dadurch, daß wirklich Hermas, der Einzige, den er nennt, das Buch geschrieben, daß also, da Abfassungszeit und Verfasser bekannt sind, an der Echtheit des Buches nicht zu zweifeln sei. Doch auch ohne diese nicht besser als die obige zu erhärtende Deutung ist klar, daß der Fragmentist völlig nicht weiß, was er thut. Wüßte er es, er hätte den Hirten, der ihm augenscheinlich lästig ist, um so sicherer nach den in der

---

1) Auch der Gegensatz des nihil in totum recipimus (lin. 82) in Bezug auf die gleich nachher genannten Schriften fordert diese Auffassung. Die Rückübersetzung ins Griechische (δεῖ) ändert am Sinn nichts, und es bleibt der Satz weit entfernt von dem legi debent des Philastrius (haer. 88) über die apokryphischen Schriften. Von bloßer Gestattung der Lectüre des Hirten zu reden, wie z. B. Lipsius (Ztschr. f. w. Th. 1866 S. 188), ist also unerlaubt.

alten Kirche herrschenden Grundsätzen über pseudonyme Literatur als ein trügliches Machwerk bei Seite geschoben, und dieselbe Energie, mit welcher er seine Behauptung über die Abfassungszeit aufstellt, würde diese zweite Behauptung auszeichnen. Aber er spricht nur ihr Gegentheil aus. Man wende nicht sein Urtheil über die Weisheit [1]) Salomo's ein; denn dieses rednerische Werk,

[1]) Daß darunter das Buch der Proverbien zu verstehen sei, haben Credner (Theol. Jahrbb. 1857 S. 301; Gesch. des Kanons S. 119. 163), Volkmar (im Anh. S. 353), Hilgenfeld (Kanon u. Kr. S. 42) nicht annehmbar gemacht. Selbst wenn ut (statt et) sapientia ab amicis Salomonis in honorem ipsius scripta zu lesen wäre, was ich nicht nothwendig und glücklich finde, und dadurch zwei johanneischen Briefen die apostolische Abfassung abgesprochen werden sollte, würde sich nicht das Buch der Proverbien, welches von allen christlichen Schriftstellern unbedenklich als salomonisch citirt wird und unmöglich um der wenigen am Schluß angehängten Kapitel willen als ein zu Ehren Salomo's von seinen Freunden verfaßtes Werk angesehen werden konnte, sondern nur das Buch der Weisheit dazu eignen, den geforderten Sinn herauszubringen. Die Bemerkung des Eusеb aber, auf welche man sich beruft, daß Irenäus, Hegesipp und die meisten Alten das Buch der Proverbien unter dem Namen der *πανάρετος σοφία* anführen, ist, soweit wir sie controliren können, unrichtig. Während Irenäus III, 9, 3; IV, 18, 6 seine Citate aus den Proverbien durch ait Salomo einführt, V, 20, 1 ohne Einführungsformel eine Stelle in den Mund nimmt, sagt er V, 24, 1, daß der Logos (verbum) dort durch Salomo rede; und ganz ebenso IV, 20, 3, daß die Weisheit, welche ihm der heilige Geist ist, durch Salomo geredet habe. Zu letzterer Ausdrucksweise war er hier um so mehr veranlaßt, als in der zweiten der dort angeführten salomonischen Stellen die Weisheit selbst redend auftritt. Zum Beweise einer Bezeichnung des B u ch s der Sprüche durch *σοφία* hätte also Cotelier (Cleric. I, 180) diese Stelle ebensowenig anführen dürfen, als Clem. ep. I, 57 dazu taugt, welche Stelle ihm zu seinen gelehrten Nachweisungen den Anlaß gab. Ganz gleicher Art sind aber Stellen wie Justin. dial. c. 61. Athen. leg. 10. 18. Aus solchen Anführungen mag der von Justin (dial. c. 129) gebrauchte und durch Melito (Eus. h. e. IV, 26) ausdrücklich bezeugte Nebenname der Proverbien sich gebildet haben, aber wahrscheinlich doch erst, seitdem die von Anfang an so genannte *σοφία Σολωμῶντος* in den Kirchen allgemein bekannt geworden war, welche mit ihrem Namen ja auch gegen das Buch des Siraciden sich so freigebig erwiesen hat (Eus. h. e. VI, 13. Athan. ep. fest. bei Credner, Gesch. S. 225. Epiphan. haer. 76 conf. 5, p. 941; Anast. Sin. bei Cleric. I, 197). An unsrer Stelle aber giebt nur die wirkliche *σοφία* einen guten Sinn, vor allem dann, wenn man den Text ungeändert läßt. Die Erwähnung unter den neutestamentlichen Antilegomenen ist nach dem oben Bemerkten in der Ordnung, auch das

welches, soviel wir wissen und auch der Fragmentist bezeugt, vom Anfang seiner kirchlichen Verwendung an nicht für eine Schrift Salomo's gehalten worden ist, dessen Gehalt ferner durchaus unabhängig von der Art seiner Entstehung gewürdigt werden kann, erträgt keinen Vergleich mit einer Schrift, welche nur in dem Maß kirchliches Ansehn erlangt hatte, als man es für einen wahrhaften Bericht von himmlischen Gesichten, also auch für eine Selbstaussage des Mannes hielt, welchen es von Anfang bis zu Ende in erster Person redend einführt. Bei einer prophetischen Schrift mußte alles künstlerische Interesse, welchem diese überdies sehr wenig Gegenstand bot, zurücktreten, und der gehässige Name der Pseudoprophetie war damals der einzige Ausdruck für die Vorstellung einer schriftstellerischen Fiction derartigen Inhalts.

Nicht nur die, sei es große, sei es kleine Partei, welche vollständige Aufnahme des Hirten in den Kanon forderte und den Fragmentisten zu seinem lebhaften Widerspruch herausforderte, auch die kirchliche Mehrheit, welche ihn in den Anhang heiliger Schriften verwies, muß von jedem derartigen Verdacht frei gewesen sein. Das bezeugt uns die Bestreitung sowohl bei Tertullian als im Fragment. Am wenigsten aber kann man annehmen [1], daß jenes mittlere Urtheil der Kirche auf einer Meinung von der Entstehung des Buchs beruhte, welche, wie die des Fragmentisten, nur bei ganz oberflächlicher Kenntnis desselben sich halten konnte. Sie verdient nicht einmal den Namen einer auf die Namensgleichheit zweier Personen gegründeten Conjectur [2], welche in der Meinung gemacht wäre, eine eingerissene Verwechselung aufzudecken. Sie ist

Nachhinken der johanneischen Apokalypse nicht ohne Beispiel. Vgl. die vers. scr. sacr. bei Credner a. a. O. S. 177 nach dem für ein Werk des Barnabas gehaltenen Hebräerbrief; die Form der Anfügung bei Eus. h. e. III, 25, 2. 4 und in den späteren griechischen Verzeichnissen, welche sie überhaupt haben, z. B. bei Credner a. a. O. S. 249.

[1]) Credner (a. a. O. S. 117) erblickte in den Worten des Fragmentisten „die motivirte Entscheidung der Kirche".

[2]) welchen ich ihr noch Stud. u. Krit. 1868 S. 343 gegeben habe. Den dort S. 342 ff. ausführlich begründeten Widerspruch gegen jede wissenschaftliche Verwendung derselben halte ich aufrecht, ohne die Gründe zu wiederholen.

vielmehr selbst eine auf Unkenntnis beruhende Verwechselung. Historisch wird daran nur sein, daß es einen Bruder des Bischofs Pius, Namens Hermas, gegeben hat. Diese Annahme ist nothwendig zur Erklärung seiner Meinung, mehr noch, um zu verstehen, wie er, im Abendland wenigstens, Nachfolger gefunden hat. Es hat sich eine in den Hauptstufen ihrer Entwicklung noch heute erkennbare Sage gebildet, welche bis ins Mittelalter herab ihre Sprossen getrieben hat. Sie wäre kaum verständlich, wenn der Fragmentist mit seiner Meinung ganz allein stünde, wenn nicht Andere neben und nach ihm in ähnlicher Weise geirrt hätten. Sie war geschützt durch die steigende Unkenntnis des Buchs im Abendland, welches hier dem kirchlichen Gebrauch bald völlig entzogen wurde, so daß Hieronymus schon sagen kann, es sei den Lateinern fast unbekannt [1]). Wo er nicht seine griechischen Quellen abschreibt [2]), behandelt er selbst den Hirten sehr geringschätzig [3]). Sein Zeitgenosse Rufin redet in so dunkler Weise davon [4]), daß man fast annehmen muß, er habe es nie gelesen; und daß er ihn überhaupt nennt und zwar nicht unter den von der kirchlichen Verlesung durchaus ausgeschlossenen, nach seinem Ausdruck apokryphischen, sondern

[1]) de vir. ill. 10.

[2]) Der Wortlaut des Euseb und Origenes (s. nachher) ist an der genannten Stelle und auch comm. in Os. lib. II, c. 7, 9 nicht zu verkennen.

[3]) comm. in Abac. lib. I, c. 1, 14.

[4]) Expos. symb. apost. c. 38. Nach Aufzählung der kanonischen Schriften (quae patres in canonem concluserunt, ex quibus fidei nostrae assertiones constare voluerunt, c. 37) geht er mit den Worten: sciendum tamen est, quod et alii libri sunt, qui non canonici sed ecclesiastici a majoribus appellati sunt, zu den alttestamentlichen Apokryphen über und schließt daran an: In novo vero testamento libellus qui dicitur Pastoris sive Hermatis (bei Oberthür in Cypr. oper. II, 337: Hermetis), qui appellatur duae viae, vel judicium Petri. Quae omnia legi quidem in ecclesiis voluerunt, non tamen proferri ad auctoritatem ex his fidei confirmandam. Caeteras vero scripturas apocryphas nominarunt, quas in ecclesiis legi noluerunt. Schon die sinnlose Nebeneinanderstellung des Buchtitels und des Verfassernamens und die Declination des letzteren constatirt totale Unkenntnis (vgl. Niceph. stichom. bei Credner a. a. O. S. 244: ποιμένος καὶ Ἑρμᾶ), so daß es sehr fraglich erscheint, ob man mit Recht durch eine Conjectur (Cotel. p. 74 quique; Credner S. 273: et qui; ebenso Hilgenfeld (prolegg. p. XIII), den Rufin von dem Vorwurf noch ärgerer Verwirrung zu reinigen sucht.

unter den kirchlichen, nur nicht kanonischen, nicht dogmatisch maßgebenden Schriften; daß er ihm als Anhang zum N. T. dieselbe Stelle anweist, wie der Weisheit, Sirach u. a. zum A. T. hat seinen Grund nicht sowohl in einer Praxis der abendländischen Kirche, welche Rufin in dieser Schrift überhaupt nicht wiederspiegelt, als vielmehr in den griechischen Quellen, welchen er folgt, und der Praxis der morgenländischen Kirche, welche Rufin kennt.

Wenn etwa der in der griechischen Literatur bewanderte Cassian einzelne Stellen des Hirten anzieht, wird er von Prosper wegen solcher Berufung auf eine Schrift ohne alles kirchliche Ansehn derb zurechtgewiesen [1]). Das Decret des Gelasius vollends stellt sie unter die Apokryphen in seinem Sinn des Worts, d. h. unter diejenigen Schriften, welche von Häretikern und Schismatikern geschrieben sind, daher von der Kirche in keiner Weise recipirt werden, und von den Katholiken zu meiden sind [2]). Dagegen ist es also schon ein Vergehen, wenn das Buch im Mittelalter hier und dort einmal abgeschrieben und gelesen worden ist. Ob auf diese Entwicklung im Abendland, zunächst auf die völlige Entfernung des Hirten aus jedem Zusammenhang mit dem Kanon, die vom Fragmentisten aufgestellte Meinung Einfluß geübt hat, oder ob die definitive Zuweisung der alttestamentlichen Apokryphen zum A. T. und der völlige Wegfall aller neutestamentlichen im Abendland [3]) dem Hirten sein Schicksal bereitet hat, wissen wir nicht bestimmt. Es wird aber Ersteres sehr unwahrscheinlich, wenn man den Hieronymus, zu dessen Zeit der Hirt im Abendland längst nicht mehr kirchliche Verwendung fand, dennoch weder eine andere Meinung über seinen Ursprung als die, welche sich inzwischen im Orient gebildet hatte, noch überhaupt einen Grund des großen Unterschieds zwischen dem Urtheil der Griechen und der Lateiner an-

---

1) Vgl. für diese und andere im Folgenden gemeinte Stellen die genannten Sammlungen von Cotelier u. a.

2) Credner, Zur G. d. K. S. 217 vgl. 213.

3) Zuerst sicher bezeugt in can. 47 concil. Carthag. von 397 bei Bruns S. 133. Jedoch findet sich der Hirt in einer lat. Bibel hinter den alttestamentl. Apokryphen. S. Fabric. cod. ap. N. T. III, p. 758.

führen hört [1]). Noch die vaticanische Handschrift des lateinischen Hermas wiederholt die Aussage des Hieronymus und schließt mit den Worten: explicit liber Pastoris, discipuli beati Pauli apostoli [2]). Schon im dritten Jahrhundert scheint die abendländische Kirche den Hirten definitiv beseitigt zu haben; denn das völlige Schweigen über ihn bei Cyprian, Lactanz, Ambrosius, Augustin, die verwirrte Angabe bei Rufin und die Versicherung des Hieronymus über die fast völlige Unbekanntschaft des Abendlands mit unserem Buche möchte nur so erklärlich sein.

Aber unter dem Schutz dieser Unkenntnis und dem Einfluß jener Meinung bildete sich die Sage, daß der Bruder des Pius, Namens Hermas, ein Prophet gewesen sei, auf welchen je nach Bedarf kirchliche Anordnungen zurückgeführt wurden. Ohne diese Verwendung begegnet sie uns in dem unter dem Namen Tertullians überlieferten Gedicht gegen Marcion, welches aller Wahrscheinlichkeit nach einen der Träger des Namens Victorinus zum Verfasser hat, sei es den Cajus Marius Victorinus in Rom, dessen Bekehrung Augustin erzählt [3]), sei es den dem 5. Jahrhundert angehörigen Claudius Marius Victorinus (Victorius, Victor) in Massilia [4]). Dieser gibt schon dem Hermas selbst den Titel seines Buchs zum persönlichen Beinamen [5]), eine Verwirrung, welche aus Anführungen wie liber Pastoris [6]) leicht entstehen konnte und bei Rufin offenbar vorliegt; er erklärt ihn aber dadurch, daß er empfangene Offenbarungen verkündigt habe.

---

1) de vir. ill. 10.

2) S. Dressel proll. XL, dann p. 408. 571. Die Aussage Gieselers (Kircheng. I. 4. Aufl. S. 148), daß die Meinung des Fragmentisten nachher die gewöhnliche im Abendland geworden sei, ist mindestens irreführend. Gewöhnlich hatte man gar keine Meinung darüber.

3) August. conf. VIII, 3 sqq. Vgl. über seine christlichen Dichtungen Bähr, die chr. Dichter u. Geschichtschr. Roms S. 30 ff.

4) Vgl. Bähr a. a. O. S. 62 und zu der ganzen Frage Oehler, Tert. op. ed min. p. 1191.

5) adv. Marc. III, 294 sq.: Post hunc deinde Pius, Hermas cui germine frater, Angelicus Pastor, quia tradita verba locutus. Die vorgeschlagenen Verbesserungen (Cotel. p. 72: qui; Mosheim, Hefele, Hilgenfeld, prolegg. p. X: cui) sind völlig überflüssig. Vgl. z. B. die Worte Ado's in act. SS. Jul. tom. III, p. 178.

6) Vgl. schon Tert. de pud. 10: scriptura pastoris.

Eine nützliche Verwendung fand diese Meinung, als man anfing, systematisch kirchliche Actenstücke zu fälschen. Zu einer Zeit, als der Hirt noch nicht ganz vergessen und es noch von Wichtigkeit war, die abendländische Osterpraxis gegen den Quartodecimanismus zu vertheidigen, oder ihr Eingang zu verschaffen, wo sie noch nicht anerkannt war [1]), ist der erste Brief des Bischofs Pius an alle Christen des Erdkreises [2]) gefertigt worden, in welchem die Pflicht, das Pascha am Sonntag zu feiern, eingeschärft wird. Er beruft sich dann mit etwas undeutlichem Uebergang darauf, daß eben jetzt dem Hermes, einem Lehrer des Glaubens und der Schrift, durch einen Engel, der ihm in der Kleidung eines Hirten erschienen sei, zur Stärkung der Zweifelnden [3]) das Gebot an alle Christen mitgetheilt worden sei, nur an diesem Tage Ostern zu feiern. Die Verschiedenheit in der Schreibung des Namens hat nichts zu bedeuten [4]), da der Verfasser des Hirten durch die Form der ihm zu Theil gewordenen Offenbarung deutlich genug gezeichnet ist. Die Ausdrücke sind mit Absicht so gewählt, daß Jeder, der auch

---

1) Auf den Gegensatz der Britten paßt der Brief nicht, denn diese feierten Ostern nicht weniger am Sonntag als die Römer, obwohl sie früh als Quartodecimaner fälschlich bezeichnet wurden. Nur am Anfang des 4. Jahrhunderts, kurz vor oder kurz nach dem nicänischen Concil, kann der Piusbrief entstanden sein.

2) Mansi, Coll. conc. I, 672.

3) Die Worte: quia tamen quidam inde dubitarunt, ad corroborandos animos eorum etc. sind deutliche Reminescenz an Herm. vis. III, 4, p. 18, 10—16.

4) Zu der Genitiv- und Dativform Hermae, in welcher der Verfasser des Hirten natürlich am häufigsten vorkam (Hermae Pastor), lautete der Nominativ ebensowohl Hermes als Hermas. So begegnet im Piusbrief selbst neben dem Nominativ Hermes der Dativ Hermae. Ebenso findet man den Namen des gefeierten römischen Märtyrers Hermes aus dem letzten Jahr Trajans (Acta SS. Aug. tom. VI, p. 142 sqq. Maj. tom. I, p. 371 sqq.), welcher in den Acten des Bischofs Alexander gewöhnlich gen. Hermetis, acc. Hermen hat, auch in Hermae wieder (l. l. Aug. tom. VI, p. 148). Vgl. noch das Hermatis bei Rufin (oben S. 15, Anm. 6) und nomin. Herma im murat. Fr. Endlich ist Ἑρμᾶς nur die dorische Form für Ἑρμῆς (s. Passow-Rost unter beiden Namen). Eine absichtliche Unterscheidung eines Hermes von einem Hermas liegt also im Piusbrief nicht vor; es ist ihm vielmehr gerade um den Verfasser des Hirten zu thun, dessen Buch er kennt und als im Orient bekannt voraussetzt.

nur eine dunkle Kenntnis des Buchs hatte, den Verfasser desselben wiedererkennen konnte. Auf die prophetische Begabung in der kleinasiatischen Kirche hatte man einst von gegnerischer Seite nicht geringes Gewicht gelegt [1]). Nun, Rom hatte auch seinen Propheten, dessen Ruhm nicht im Munde seiner Zeitgenossen und Freunde allein war, sondern je weiter von Rom weg um so mächtiger anwuchs, bis der Aethiope seinen Namen an eine goldene Säule wünschte und Jeden für ebenso zanksüchtig als der Tiefen seines Buches unkundig erklärte, der daran zweifeln wollte, daß Hermas der Apostel Paulus selbst sei [2]). Aus so bewährter Hand konnte man auch andere Offenbarungen, als die im Hirt enthaltenen, hinzunehmen geneigt sein. Die Erfindung des Pseudopius ist nicht unfein. Aber man begnügte sich nicht mit derselben. Auch in andere, übrigens geschichtliche Urkunden sollte sie eingeschwärzt werden. So ging sie in Handschriften der hieronymianischen Bearbeitung der eusebianischen Chronik über, ohne sich jedoch hier behaupten zu können [3]). Viel erfolgreicher, obwohl herzlich ungeschickt, verfuhr der Verfasser des sogenannten liberianischen Papstkatalogs, eines der Bestandtheile jenes merkwürdigen Sammelwerks vom Jahre 354, welches zuletzt Th. Mommsen einer umfassenden Untersuchung unterzogen hat [4]). In dem ersten, bis zum Bischof Pontianus reichenden Theil enthält diese älteste Papstgeschichte, die Grundlage aller späteren, nichts als ein nacktes Namensverzeichnis mit Angabe der Kaiser, unter welchen die Bischöfe regiert, und der Consulate, welche Anfang und Ende ihrer Amtsdauer bezeichnen.

---

1) Eus. h. e. V, 24.

2) S. die Uebersetzung von d'Abbadie S. 181 f. Es stützt sich die Meinung auf Act. 14, 12: τὸν δὲ Παῦλον Ἑρμῆν.

3) Denn nur auf die Osterfeier kann der unechte Satz sich beziehen (Hieron. opp. ed. Vallarsi tom. VIII, p. 716 cf. Pontac. not. im Anhang daselbst p. 284, auch Pagi, brev. hist. chronol. crit. pontif. Rom. I, p. 27): Sancitum est a Pio, ut resurrectio dominica die celebretur; quod a pluribus postea pontificibus confirmatum est.

4) Ueber den Chronographen vom Jahre 354 mit einem Anhang über die Quellen der Chronik des Hieronymus von Th. Mommsen. Abhandlungen der philol.-histor. Classe der k. sächs. Gesellsch. der Wissenschaften. Band I, Leipz. 1850, S. 549—693.

Aber schon diese chronologischen Angaben gehören nicht der Quelle [1]) an, welche der Verfasser für den ersten Theil seines Buchs benutzte; wenigstens nicht in der Verbindung mit dem Bischofsverzeichnis, in welcher sie sich jetzt vorfinden; sie sind vielmehr eine höchst ungeschickte Zuthat des unter Liberius im Jahre 354 schreibenden Redactors [2]). Er scheint sich im übrigen bescheiden an seine Quelle gehalten zu haben; nicht einmal das Martyrium unzweifelhafter Märtyrer wie des Telesphorus hat er notirt. Die kurze Bemerkung über das Martyrium des Petrus und Paulus kann, wenn in seiner Quelle dieser Paragraph überhaupt schon stand, dieser schon angehört haben. Um so räthselhafter stehen dann an der durch die Umstellung der Bischöfe Anicet und Pius verdächtigsten Stelle des ganzen Verzeichnisses beim Episkopat des Pius die Worte [3]): Sub hujus episcopatu frater ejus Ermes librum scripsit, in quo mandatum continetur, quod ei precepit angelus, cum venit ad illum in habitu pastoris. Daß diese Bemerkung von dem Brief des Pseudopius nicht unabhängig sein kann, bedarf keines Beweises, aber ebensowenig, daß die feine Verwendung des Hermas im Piusbrief nicht aus der sinnlosen, auf alle Fälle aus sich selbst nicht verständlichen Zuthat des Papstverzeichnisses entstanden sein kann. Während Pseudopius nicht bloß die geschichtliche Autorschaft eines Hermas, sondern auch dessen Werk, den Hirten, sehr wohl kennt und beides nur dazu benutzt, einem von demselben Hermas angeblich mündlich verkündigten Orakelspruch Autorität zu verschaffen, läßt der Chronograph den Hermes, welchen er nun auch ausdrücklich den Bruder des Pius nennt, ein Buch [4]) schreiben, in

[1]) Mommsen a. a. O. S. 597 hat wahrscheinlich gemacht, daß es die Chronik des Hippolytus gewesen sei; eine griechisch geschriebene Schrift muß es schon um der Namenschreibung willen, also auch, da gleichwohl in Rom entstanden, eine sehr alte Schrift gewesen sein.

[2]) Vergl. Mommsen a. a. O. S. 582 ff.

[3]) Bei Mommsen S. 635, 4 ff. und Schelstrate, antiquitas ecclesiae etc. tom. I, Romae 1692, p. 414. Die letztere Ausgabe ist wegen ihrer synoptischen Zusammenstellung der wechselnden Gestalten der Papstgeschichte immer noch die bequemere. Das continentur bei Mommsen statt continetur ist wohl Druckfehler.

[4]) Von einem Buch de celebrando paschate, von welchem man seit

welchem ein durch einen Engel ihm übermitteltes Gebot enthalten sein soll. Er sagt zwar nicht, welches Gebot; aber wenn die Notiz nicht völlig sinnlos sein soll, so weist er in geheimnisvoller Weise auf ein bestimmtes Gebot hin, eben auf das von Pseudopius eingeführte Paschamandat, und auch die wörtliche Uebereinstimmung einzelner Ausdrücke in beiden Angaben beweist die Abhängigkeit des Chronographen vom Briefe. Ein chronologisches Hindernis steht dieser nothgedrungenen Behauptung nicht im Wege, denn der Natur der Sache nach muß der Piusbrief mindestens 10—20 Jahre vor dem Jahr der Abfassung des Papstkatalogs geschrieben sein. Nur die übertriebene Geheimnisthuerei, welche den Zweck der ganzen Mittheilung in einem sonst so dürren Verzeichnis unverständlich macht, könnte zu der Meinung veranlassen, daß erst ein späterer bearbeitender Abschreiber [1]) aus einer vollständigeren Papstgeschichte, welche eine reichlichere und verständlichere Mittheilung enthielt, ungeschickt excerpirt hätte. Aber die nächstfolgende Gestalt der Papstgeschichte, der felicianische Katalog, welcher vor 530 geschrieben wurde, combinirt bereits die in ihrer Kürze unverständliche Notiz des liberianischen Katalogs mit der Bemerkung des Piusbriefs. Als Combination dieser beiden Quellen verräth sich die dortige Angabe durch ihre auf diesem Weg erklärliche stylistische Härte [2]). Auch im eigentlichen liber pontificalis noch ist der Ursprung nicht zu verkennen [3]); erst jüngere Ausgaben desselben suchten zu glätten. Es hat demnach unter der kaum zu umgehenden Voraussetzung, daß dem felicianischen Katalog die Ur-

---

Baronius bis in die neueste Zeit lesen muß, sagt weder er, noch der Verfasser des catalog. Felicianus, noch der des liber pontificalis etwas.

[1]) Bei dem Verhältnis der beiden Handschriften, in welchen der Papstkatalog erhalten ist (vgl. Mommsen S. 560), wäre dies möglich.

[2]) Bei Schelstrate p. 414: Sub hujus episcopatu frater ipsius Hermes librum scripsit, in quo mandatum continetur, quod praecepit angelus domini, cum venit ad eum in habitu pastoris, et praecepit ei, ut sanctum pascha die dominica celebraretur. Vergleicht man dies mit den vorher angeführten Worten des cat. liber. und dem Piusbrief (Mansi I, p. 672: Hermae angelus domini in habitu pastoris apparuit, et praecepit ei, ut pascha die dominico ab omnibus celebraretur), so wird man das im Text Behauptete gerechtfertigt finden.

[3]) Cf. Schelstrate p. 415.

schrift des liberianischen zu Grunde lag, der Verfasser des letzteren selbst, der Chronograph vom Jahre 354, jene durch ihre Neuheit noch interessante Notiz dem Piusbrief entnommen. Sie war ursprünglich auf die Orientalen, auf Verehrer des Hermas und Kenner seines Buchs berechnet und von einem Manne erfunden, welcher den Pastor selbst noch gelesen hatte. Alles dies gilt nicht mehr von unserem Chronographen. Er hat davon gehört, daß ein gewisser Hermas, den Einige für einen Bruder des Pius hielten, ein prophetisches Buch geschrieben habe, und combinirt dies mit der Angabe des Piusbriefs, deren Feinheit er nicht verstand. So entstand die von den Lateinern, welchen der Hirt „beinah unbekannt" war, eifrig fortgepflanzte Ueberlieferung von einem in einer Schrift des Hermas niedergelegten Paschamandat aus der Zeit Pius' I. [1])

Noch einen andern Zweig der Ueberlieferung, welcher aus dem Namen des Buchs, wie jener aus dem Namen seines Verfassers, hervorwuchs, müssen wir in seinem Wachsthum beobachten. Es ist an sich möglich und vielleicht wahrscheinlich, daß zur Zeit des Pius ein römischer Presbyter den Namen Pastor geführt hat. Der Name ist nicht selten, er kommt in jener Zeit öfter vor. Nicht bloß der Vater Xystos I. soll so geheißen haben [2]), auch der Consul des Jahres 165 [3]), in dessen unmittelbarste Nähe Baronius das Martyrium dieses Pastor setzte [4]), heißt [Junius] Pastor. Jener Presbyter Pastor wird nach einem ihm zugeschriebenen Brief [5]) Presbyter einer römischen Kirche, welche aus der Stiftung eines vornehmen Römers Pudens hervorgeht, spielt eine Art geist-

[1]) Einfacher als die besprochenen Schriften excerpirte das Wesentliche des Piusbriefs ein andrer alter Katalog bei Schelstrate p. 612, welcher den Pius ohne Vermittlung des Hermas von einem Engel zu seinem Decret ermächtigt sein läßt.

[2]) Cf. Schelstrate p. 410. 411. 611. 633.

[3]) Clinton (fast. Rom. I, 150) setzt ihn 163.

[4]) Baron. ann. 164 n. 24. Baronius erinnert selbst (ann. 159 n. 8) in anderer Absicht daran.

[5]) Acta SS. Maj. tom. IV, 296 sqq. Diese acta Praxedis bestehen aus dem genannten Brief an einen der Söhne des Pudens, aus dessen Antwort und einigen nachträglichen Bemerkungen. Der historische Kern dieser salzlosen Schriftstücke sind die Heiligennamen einiger altrömischen Kirchen, zu deren Verherrlichung sie verfertigt wurden.

lichen Vormunds bei dessen vier Kindern und vermittelt nach und nach eine Reihe von Stiftungen dieser ebenso frommen als reichen Leute. Er wird auch endlich, d. h. nicht vor dem 10. Jahrhundert, ein kirchlich gefeierter Märtyrer [1]). Gegen die Existenz dieses Presbyters Pastor, den auch ein ziemlich alterthümlicher Brief des Pius erwähnt [2]), läßt sich nichts einwenden, wenn man ihn nichts weiter sein läßt, als er nach dem Mitgetheilten ist, ein einfacher Geistlicher ohne irgend welchen prophetischen Charakter, ohne alle Verwandschaft mit dem Bischof Pius und ohne allen Zusammenhang mit einer nach ihm genannten Schrift [3]). Nun aber sehen wir eben diesen Pastor in mehreren Gestalten des liber pontificalis zum Bruder des Pius gemacht [4]). Hier ist offenbar der seit Rufin und Pseudotertullian selbst Pastor genannte Verfasser des Pastor, aber nicht mehr in dieser seiner Eigenschaft, sondern in einer demselben nur vom Irrthum angehängten Eigenschaft als Bruder des Pius, mit der ursprünglich davon ganz unabhängigen Ueberlieferung vom Presbyter Pastor zusammengeschmolzen. Aber diesem Bruder des Pius muß nun sein prophetischer und schriftstellerischer Charakter, wenn er ihn nicht schon verlieren mußte, um die Verbindung überhaupt einzugehen, in diesen Schriften jedenfalls völlig genommen werden, da dieselben Schriften aus dem andern Sagenkreis bereits die Ueberlieferung von einem andern Bruder des Pius von prophetischem Charakter, Namens Hermas, herübergenommen haben. So gibt es also in den Papstgeschichten seit dem 6. Jahrhundert zwei durchaus von einander unterschiedene Brüder des Bischofs Pius [5]), welche

---

1) Cf. P. Boschius in act. SS. Jul. tom. VI, p. 299 sqq.

2) Mansi I, 678, wo es von seinem Tode nur heißt: digne in domino obiit.

3) Die Angaben von Hefele in Patr. ap. prol. p. XCV beruhen auf den von D. Papebrochius (act. SS. Maj. tom. IV, p. 297) und P. Boschius (act. SS. Jul. tom. VI, p. 300) nach Verdienst gewürdigten Irrthümern des Baronius.

4) Vom catal. Felic. an cf. Schelstrate p. 414 sq. 612.

5) Daß sie im cat. Felic. noch unterschieden sind, wird Niemand bezweifeln. Dies wird aber durch den lib. pontific. nur bestätigt, welcher im Gefühl der Unbequemlichkeit dieser Doppelgängerschaft beim Umschreiben seiner Vorlage die Worte frater ipsius vor Hermes wegließ. Aus den Acten der

sich auf Grund der uns zuerst im muratorischen Kanon begegnenden Meinung in die Exuvien des Hermas getheilt haben. Der Erste erhielt den Titel des nicht mehr gelesenen Buchs als persönlichen Eigennamen, der Andere die prophetische Würde sammt dem wenn auch etwas verunstalteten Namen seines Verfassers. Erst sehr spät, wie erscheint, wurde noch ein griechischer Bischof Hermas in den Martyrologien herangezogen, um das Maß der Verwirrung voll zu machen [1]).

Das Wenige, was alle diese Sagen an historischen Thatsachen voraussetzen, ist außer der steigenden Unbekanntschaft des Abendlandes mit dem Hirten des Hermas dies, daß um die Mitte des 2. Jahrhunderts in Rom ein gewisser Hermas oder Hermes, ein Bruder des Bischofs Pius, gelebt hat, daß es wahrscheinlich um jene Zeit auch einen mit der Stiftungsgeschichte einer alten Kirche verflochtenen Presbyter Namens Pastor gegeben hat, und daß Einige, welche die geschichtlichen Angaben und Andeutungen des Hirten nicht kannten oder nicht beachteten, den Erstgenannten für den Verfasser des viel älteren Buchs hielten. Weder dieser Irrthum noch die unter seinem Schutz so üppig wuchernde Sage haben auf das Urtheil der abendländischen Kirche, wodurch der Hirt in den Anhang des Kanons, bald aus jedem Zusammenhang mit demselben verwiesen wurde, einen nachweislichen Einfluß geübt. Erst nachdem es gefällt und vollstreckt war, begann der ursprünglich vereinzelte Irrthum allgemeiner und triebkräftig zu werden.

So gering ist der Ertrag dieser unvermeidlichen Untersuchung. Dazu dient sie vielleicht doch, so kurze Beweisführungen, wie die von Hefele [2]) und so unsichere, von hier und dort zusammengelesene

---

Praxedis — denn so lautet der griechische Name auch im Nominativ — haben diese Bücher nichts aufgenommen. Erst einige jüngere Handschriften (s. bei Schelstrate p. 415) fügen Einiges daraus hinzu, aber mit Recht nichts den Presbyter Pastor Betreffendes, weil dieser dort noch eine ganz andere Figur ist als der an der Spitze der vita Pii genannte Pastor. Auf welchem Gebiet man sich hier aber befindet, zeigt wohl zur Genüge die eine Thatsache, daß der Vater des Pius, welcher zufälliger Weise Rufin heißt, darum auch sofort, wie der berühmte Freund und Feind des Hieronymus, aus Aquileja stammen muß.

[1]) act. SS. Maj. tom. II, p. 360.

[2]) Patr. apost. prolegg. p. XCIV sqq., womit das in der theol. Quartalschr. 1839 S. 169—184 Gesagte zu vergleichen. Credner (Zur Gesch.

Notizen, wie die bei Jachmann [1]) und Gaâb [2]), für immer unmöglich zu machen.

Einfacher, für uns deutlicher verläuft die Geschichte der kirchlichen Geltung des Hirten im Orient. Sie beginnt auch hier mit uneingeschränkter Anerkennung desselben als eines auf göttlicher Offenbarung beruhenden Buchs, wie dort bei Irenäus, so hier bei Clemens von Alexandrien. Mit einem Citat aus dem Hirten beginnt dieser sein Hauptwerk [3]). Eine göttliche Kraft ist es, welche dem Hermas im Bild der Kirche erscheint und Offenbarungen vermittelt [4]). Es ist wirklich ein Engel der Buße, welcher von den falschen Propheten zu ihm redet [5]). Willkommen ist dem Alexandriner die im Vergleich zu dunkeln Schriftstellen unumwundene Lehre des Hirten von der Beseligung vorchristlicher Gerechter [6]). Es wird das Buch überhaupt häufig genug citirt und sogar zum Gegenstand allegorischer Deutung gemacht, um die Lehre von verschiedenen Stufen des Schriftverständnisses zu stützen [7]). Bei diesem Thatbestand erscheint es kaum zufällig, daß Euseb in der Aufzählung der Antilegomenen, deren sich Clemens in den Stromaten bedient habe [8]), des Hirten nicht gedenkt, und auch darüber schweigt, ob er ihn wie den Barnabasbrief und die Apokalypse des Petrus in seinen Hypotyposen behandelt habe [9]).

Anders schon äußert sich Origenes. Zwar auch er citirt wie Irenäus das erste Mandat als Schriftbeweis für die Erschaffung aus dem Nichts [10]). Er unterscheidet ihn von einer anderen apo-

---

des Kanons S. 91) hielt diese Darlegung für überzeugend und erschöpfend; Hagemann (in der theol. Quartalschr. 1860 S. 3) setzt ihr Ergebnis als feststehend voraus.

1) a. a. O. S. 15—21.

2) a. a. O. S. 12 ff. 54 u. s. w.

3) Vgl. Dindorf, Nachtr. Bem. II, S. 16.

4) strom. VI, § 131; I, § 181, womit zu vergleichen, was vorher von der *δύναμις θεία* und *ἀποκάλυψις* gesagt ist (§ 178 sq.)

5) strom. I, § 85.

6) strom. II, § 43 sq.

7) strom. VI, § 131; cf. II, § 3. § 55 sq. IV, § 76.

8) Eus. h. e. VI, 13.

9) Eus. h. e. VI, 14.

10) Neben 2 Makk. 7, 28 comment. in Joh. tom. I, p. 18; de princ. II, 1, 5,

kryphen Schrift, worin vom Kampf der Engel um Abrahams Seele erzählt war, als ein Buch von besserem Ansehn [1]). Als „Schrift" bezeichnet [2]) und behandelt er das Buch auch sonst, unterwirft eine historische Stelle desselben ähnlich wie Clemens allegorischer Deutung [3]) und bekennt sich zu der Meinung, daß das Buch göttlich inspirirt sei [4]). Diese seine Ansicht sehen wir ihn wiederholt als seine Privatansicht aufstellen, die er nicht Jedem aufdrängen will. Zumal dann, wenn er sich durch eine Aussage des Hirten in seiner dogmatischen Reflexion leiten läßt, bemerkt er, daß diese in der Kirche umlaufende Schrift nicht von Allen für götlich, für eine heilige Schrift gehalten werde [5]), und erzählt, daß Einige sie geradezu verachten [6]). Gegen diese Verkennung ist es auch schon gerichtet, wenn er sein Urtheil mit Nachdruck dahin abgibt, daß sie eine sehr nützliche sei [7]).

Aus den Aussagen beider Alexandriner ergibt sich, daß auch

---

an welcher letzteren Stelle noch eine Psalmstelle vermuthungsweise hinzutritt; de princ. I, 3, 3 wird dieselbe Stelle neben dem Buch Henoch angeführt, ohne daß das Verhältnis dieser Schriften zur Schrift ganz deutlich angegeben wäre.

1) hom. XXXV in Luc.: Legimus, si tamen cui placeat hujusmodi scripturam recipere, justitiae et iniquitatis angelos super Abrahami salute et interitu disceptantes, dum utraeque turmae suo eum volunt coetui vindicare. Quod si cui displicet, transeat ad volumen, quod titulo Pastoris scribitur et inveniet, cunctis hominibus duos adesse angelos etc. Die Vermuthung von Redepenning (Origenes I, 250), daß erst der Uebersetzer dem Hirten eine so bevorzugte Stellung gegenüber jener ungenannten apokryphen Schrift gegeben habe, daß vielmehr der Hirt unter hujusmodi scriptura gemeint sei, ist, abgesehen von der Unmöglichkeit positiver Begründung derselben, schon dadurch ausgeschlossen, daß im Hirten keine Silbe von jenem Kampf um Abraham zu lesen ist. — Die Engellehre des Hirten sprach den Origenes sonderlich an; cf. de princ. III, 2, 4; comm. in Matth. tom. XIV, 21; hom. I in Ps. 37.

2) philocal. 8.

3) de princ. IV, 11.

4) comm. in Rom. lib. X, 31.

5) comm. in Matth. tom. XIV, 21. cf. ibid. ser. 53; hom. VIII in Num.; hom. I in Ps. 37; etwas anders gemeint ist das potestis quippe legere si vultis: hom. XIII, 3 in Ezech.

6) de princ. IV, 11.

7) comm. in Rom. lib. X, 31.

im Orient die Anerkennung des Hirten als eines glaubhaften Berichts göttlicher Offenbarungen die frühere Meinung ist, gegen welche sich aber allmählich Bedenken von Seiten Solcher erheben, welche an demselben Inhalt Anstoß nahmen, der Anderen zusagte. Wiewohl wir von einem Versuch, den Hirten definitiv dem Kanon einzuverleiben, im Orient nichts hören, so muß er nach dem Ton aller angeführten Citate bei Clemens und Origenes doch auch hier in einem gewissen Verhältnis zu demselben gestanden haben, wie er sich denn im Orient viel länger im Anhang des Kanons erhalten hat. Gewiß hat des Origenes freundliches Urtheil ihn nicht zum wenigsten so lange vor völliger Verwerfung geschützt. Es klingt noch wörtlich nach bei Athanasius [1]) und den Occidentalen, Hieronymus [2]) und Rufin. Aber andrerseits hat Origenes durch Aufstellung einer Vermuthung über den Verfasser des Hirten dem Widerspruch gegen sein kanonisches oder deuterokanonisches Ansehn eine schärfere Form gegeben. Origenes nämlich ist der Erste, welcher den Hermas unsres Buchs in dem von Paulus gegrüßten Hermas wiederzuerkennen geneigt ist [3]). Er spricht es lediglich als seine Vermuthung aus, womit bewiesen ist, daß das Buch nicht von Anfang an in dieser Meinung von der alexandrinischen Kirche aufgenommen, also überhaupt nicht mit dieser Meinung verbreitet worden ist. Dem Bedenken, daß jene einfache apostolische Be-

---

[1]) Athan. de incarn. 3: ὠφελιμωτάτη βίβλος.

[2]) de vir. illustr. 10: re vera utilis liber; auch im comm. in Ose. lib. II ad c. 7, 2. Ueber Rufin s. oben S. 22.

[3]) comm. in Rom. lib. X, 31: „Salutate Asyncritum . . . . fratres.“ De istis simplex est salutatio, nec aliquid eis insigne laudis adjungitur. Puto tamen, quod Hermas iste sit scriptor libelli illius, qui pastor appellatur, quae scriptura valde mihi utilis videtur et ut puto divinitus inspirata. Quod vero nihil ei laudis adscripsit, illa opinor est causa, quia videtur sicut scriptura illa declarat, post multa peccata ad poenitentiam fuisse conversus . . . . quia adhuc positus erat sub angelo poenitentiae; a quo tempore opportuno Christo rursus deberet offerri. — Eine irrige Auffassung dieser letzten Worte, welche nach Origen., comm. in Matth. tom. XIV, 21 (ἐπανέρχεσθαι) und hom. XXXV in Luc. (ed. Lommatzsch, vol. V, p. 222: „oblatus“) erklärt werden müssen von der Zurückführung unter die unmittelbare Aufsicht Christi im Gegensatz zu der des Bußengels, ist schon in den Stud. u. Krit. 1868 S. 330 beseitigt worden.

grüßung durch nichts eine höhere Bedeutung des Mannes verrathe, begegnet Origenes durch eine dem Hirten selbst entnommene geschickte Erklärung aus dem besonderen sittlichen Zustand des Hermas, welcher es der apostolischen Weisheit verwehrt habe, ihn zu loben oder zu tadeln. Wir haben also hier eine zweite Hypothese über den Verfasser des Hirten vor uns, von geringerem Werth z. B. als das, was Irenäus über das Verhältnis des römischen Clemens zu den Aposteln mittheilt [1]; denn Origenes zeigt sich trotz seines einmaligen Aufenthalts in Rom [2]) nirgendwo im Besitz römischer Ueberlieferung; aber von viel höherem Werth als die dreiste Aeußerung des muratorischen Fragmentisten, weil sie erstlich ganz bescheiden in dem der Vermuthung gebührenden Ton vorgetragen ist, und weil sie nicht auf offenbarer Unkenntnis des Buchs beruht, sondern sich durch die historischen Andeutungen des Buchs, vor allem durch die Erwähnung des Clemens einigermaßen stützen ließ. Von einer einfachen Verwechselung [3]) des Bruders des Pius mit dem Hermas des Römerbriefs bei und seit Origenes sollten auch die nicht reden, welche sich die vom Fragmentisten verübte Verwechselung als bewußte Hypothese aneignen. Die Bedeutung der Hypothese des Origenes besteht aber wesentlich darin, daß sie wie so manche andere seitdem gelehrte Ueberlieferung wurde. Wo es sich fortan um Ursprung und Werth des Hirten handelte, bis in unser Jahrhundert hinein, lautete die Frage so, wie sie Origenes gestellt hat: Ist er ein Werk des „apostolischen Hermas" oder nicht? Wie unglücklich und durch nichts veranlaßt diese Fragestellung ist, wird sich uns zeigen. Für jetzt haben wir nur den Einfluß einer haltlosen Vermuthung des großen Alexandriners zu verfolgen.

Schon Eusebius bezeichnet sie als die zu seiner Zeit landläufige Meinung [4]). Auch damals noch gehörte der Hirt zu den Büchern, für welche unter dem Widerspruch Anderer göttlicher Charakter und

---

[1]) Iren. III, 3, 3.

[2]) Eus. h. e. IV, 14.

[3]) So z. B. Credner, Gesch. d. Kanons S. 116.

[4]) h. e. III, 3, 6. Da er ganz uneingeschränkt φασί sagt und keine andre Meinung nennt, so wird man annehmen müssen, daß sie weiter verbreitet war als die im Text berichtete Forderung. Nicephor. Callist. h. e. II, 46 gibt mit den Worten ὃ Ἑρμᾶ σύγγραμα εἶναί τινες οἴονται,

kirchlicher Gebrauch gefordert wurde. Die Forderung ging so weit und war so weit verbreitet, daß man nur um jenes Widerspruchs Einzelner willen den Hirten nicht wohl unter die ὁμολογούμενα rechnen kann. Die Freunde desselben halten es für unentbehrlich für den christlichen Elementarunterricht, und in Folge dieses seines Ansehns ist es denn in der That in [manchen] Kirchen zu officieller Anerkennung gekommen [1]), was Euseb ebensowenig verschweigen kann, als daß Einige der ältesten kirchlichen Schriftsteller, selbst Irenäus, ihn gebraucht, ja anerkannt haben [2]). Dem Euseb ist diese Anerkennung fremdartig, weil er selbst sehr anders darüber denkt. Während er über die Antilegomenen unter den katholischen Briefen ein abschließendes, geschweige denn ein verdammendes Urtheil nicht zu fällen wagt, will er, daß „der sogenannte Hirt" ebenso wie „die Geschichte des Paulus, die Offenbarung des Petrus, der [weit] verbreitete Barnabasbrief, die sogenannten Apostellehren" unter die νόθα versetzt werden [3]). Er gebraucht damit einen der wenigen scharfgeschnittenen Begriffe, welche die alte Kirche auf diesem Gebiet anzuwenden pflegte. Er bildet seiner ursprünglichen Bedeutung entsprechend bei den Alten überhaupt und bei Euseb

---

ὃν καὶ Παῦλος ἐν τῇ πρὸς Ρωμαίους προσρήσεως ἀξιοῖ schon eine für seine Zeit nothwendige Aenderung, während Hieronymus (de vir. ill. 10) den Euseb treu abschreibt.

1) So etwa mögen die Worte l. l.: ὅθεν ἤδη καὶ ἐν ἐκκλησίαις ἴσμεν αὐτὸ δεδημοσιευμένον wiedergegeben werden. Ueber die Bedeutung des letzten Wortes vgl. Credner, Gesch. d. Kanons S. 106, minder Genaues S. 197. Es folgt daraus nicht eine regelmäßige Vorlesung im öffentlichen Gottesdienst und eine dem Wunsch des muratorischen Fragmentisten geradezu widersprechende Entscheidung der Kirchen, sondern, wie es die auch weiterhin bestätigte Aeußerung Eusebs an die Hand gibt, eine kirchlich anerkannte Verwendung beim Katechumenenunterricht. Das ἤδη zeitlich zu nehmen, hätten sich Stroth (Uebersetzung I, S. 137) und Credner (a. a. O. S. 118) schon durch die Verknüpfung des Satzes verbieten lassen sollen. Bei einem abendländischen Paraphrasten wie Hieronymus (de vir. illustr. 10) war das Misverständnis verzeihlich. Rufin hat das ἤδη mit Recht unübersetzbar gefunden (ed. Cacciari I, p. 113: unde et in nonnullis ecclesiis legitur); im übrigen hat er freilich den Euseb ungenau übersetzt, indem er aus „Einigen", welche gegen die kirchliche Geltung des Hirten sind, „sehr Viele" macht.

2) h. e. III, 3, 6; V, 8, 7.

3) h. e. III, 25.

insbesondere stets den Gegensatz zu γνήσιος, bezeichnet die Unechtheit des Ursprungs, und nur durch eine Folgerung daraus ergab sich die Verdächtigkeit des Inhalts, weil das kirchliche Bewußtsein mit Recht den mit dem Makel der offenbar gewordenen Unechtheit behafteten Schriften in jeder Hinsicht mistrauisch gegenüberstand [1]). Alle Zweifel, welche den genannten Schriften den Eintritt in den Kreis der kanonischen und anerkannten (ἐνδιάθηκα καὶ ὁμολογούμενα) verwehrten und in ihrer Bezeichnung als νόθα den Sieg behaupteten, waren gegen den Ursprung derselben gerichtet, sei es, daß die Schriften selbst in Bezug auf Entstehungszeit und Verfasser einen Anspruch erhoben, dem man damit das Recht absprach, oder daß eine irgendwie herrschende Meinung dieser Art sich mit dem Titel derselben verbunden hatte. Selbst wenn die Zweifel von einer Kritik der darin enthaltenen Lehren ausgingen, spitzten sie sich zu einer Bestreitung der angeblichen Herkunft derselben aus alter Zeit und von den überlieferten Verfassern zu. Auch die Apokalypse des Johannes wurde von denen, welche sie vom Kanon ausschließen wollten [2]), als ein pseudonymes Machwerk verworfen; denn die vermittelnde Ansicht des Dionys von Alexandrien, welcher sie nicht für pseudonym hielt, weil er ja einen andern „Johannes" glaubte annehmen zu dürfen, welcher sich aber auch ernstlich dagegen verwahrte, daß er die Apokalypse verwerfe, hielt nicht Stand; daher denn auch Euseb ganz mit Recht nicht daran denkt, die Apokalypse mit unter die erste Classe der Antilegomenen zu setzen. Wenn sie nicht unter die eigentlich kanonischen gehört, dann auch sofort unter die νόθα, unter welche sie in diesem Sinn der erwiesenen Pseudonymität im Orient fortan so vielfach gezählt wurde. Aber für häretisch hielt Euseb weder den Hirten noch die übrigen

---

1) Durch die Ausführungen von Credner (Gesch. des Kanons S. 118. 194 ff.) wird die Sachlage, wie mir scheint, verschoben. Z. B. Eus. h. e. III, 31, 6 heißt παντελῶς νόθος nicht „in jeder Hinsicht", d. h. nach Ursprung und Inhalt, sondern „durchaus, ohne Zweifel unecht" (cf. Socrat. h. e. VII, 19 über die Apokalypse des Petrus), und das hinzutretende Attribut der Heterodoxie ist damit nicht synonym, sondern besagt dasselbe, was III, 25 ausführlich als das die letzte Classe unechter Schriften von denjenigen, welche nur unecht sind, Unterscheidende angegeben wird.

2) Eus. l. l. § 4: ἥν τινες ἀθετοῦσιν.

mit ihm genannten Schriften; darum rechnet er ihn auch nicht zu der letzten Classe von Antilegomenen, welche man kaum so nennen kann, weil keine beachtenswerthe Stimme in der Kirche sich für dieselben erhoben hat, zu den von den Häretikern im Interesse ihrer Sondermeinung unter apostolischem Namen oder nach dem Muster kanonischer Schriften verfaßten, von keinem Schriftsteller altkirchlichen Ansehns ehrenvoll erwähnten, in jeder Hinsicht einfältigen und gottlosen Erzeugnissen. Diese sollte man nicht schlechtweg *νόθα* nennen [1]), weil ja wohlgemeinter und mehr oder weniger verständiger Inhalt sich mit der Unechtheit verbinden kann, wie das Euseb in Bezug auf Barnabas, Hermas und die anderen ihnen beigeordneten Schriften nicht wird geleugnet haben. Aber darum kommt ihnen das Lob der *ἄπλαστοι γραφαί* keineswegs zu, da sie, sei es durch eigene Aussagen, sei es in der Meinung ihrer Verehrer, einen Ursprung affectiren, welchen ihnen Euseb glaubt absprechen zu müssen. Er ist also der Meinung, daß der Hirt nicht ein Werk des Hermas, des Zeitgenossen des Clemens, sei, welcher sich für den Verfasser ausgibt. Von diesem Gedanken war aber im Orient seit Origenes der andere untrennbar: nicht ein Werk des Hermas, welchen Paulus gegrüßt hat. Erst eine Folge des Widerspruchs gegen den Anspruch des Buchs im Gewand der damals herrschenden Meinung, aber eine nothwendige Folge davon war es, daß man seinen Inhalt für Fiction hielt. Aber mit beidem scheint Euseb damals noch ziemlich allein gestanden zu haben.

Seine eigenen Parteigenossen beriefen sich für ihre Lehre von der allein wahren Gottheit des Vaters auf das mehrerwähnte erste Mandat in einer Weise, daß Athanasius, welcher das Buch selbst hoch schätzte und vorher wie heilige Schrift citirt hatte [2]), daran erinnern

---

[1]) Eus. l. l. § 6 sq. Die logische Klarheit, welche Eusebs Sache überhaupt nicht ist, hätte statt der Unterscheidung einer Art unechter Schriften, die so genannt zu werden verdient, von einer anderen, für welche dieser Name, weil ihn jene erste Art führt, zu gut ist, allerdings eine kaltblütigere Eintheilung der *νόθα* in solche, die nur dies, und solche, die außerdem noch häretisch und in jeder Hinsicht schlecht sind, erfordert.

[2]) de incarn. 3; de decr. synod. Nic. 4; vorsichtiger im 11. Festbrief s. Festbriefe des Athanasius (übersetzt von Larsow), S. 117.

mußte, daß es nicht zum Kanon gehöre [1]). Während aber Euseb, die ihm folgenden Kirchenlehrer und die laodicenische Synode sammt allen übrigen Schriften, welche bis dahin den Anfang des neutestamentlichen Kanons gebildet hatten, und der Apokalypse auch den Hirten um alle kirchliche Geltung zu bringen suchten [2]), drang Athanasius darauf, daß, wie der Apokalypse des Johannes kanonische, so dem Hirten und der „Apostellehre" eine deuterokanonische Geltung verbleibe, ähnlich derjenigen, welche die alttestamentlichen Apokryphen behaupteten. Er rechnet den Hirten mit zu den Schriften, welche zwar nicht in den Kanon aufgenommen, wohl aber von den Vätern zur Vorlesung bei der Unterweisung der Katechumenen bestimmt worden seien. Auf Grund dieses Zeugnisses der Ueberlieferung weist er die Zumuthung zurück, daß solche kirchliche Lesebücher (*ἀναγινωσκόμενα*) mit apokryphischen Schriften im schlimmen Sinn des Worts etwas zu schaffen haben [3]). Aber die Kritik siegte über die Tradition, und immer allgemeiner löste sich von da ab das Verhältnis des Hirten zu den biblischen Schriften. Während ihn die sinaitische Handschrift noch nächst dem Barnabasbrief der Apokalypse folgen ließ [4]), nennt ihn die alexandrinische, welche beide Clemensbriefe gibt, in dem voraufgeschickten Katalog nicht [5]). Auch das Verzeichnis des Anastasius Sinaita übergeht ihn bei allem Reichthum an apokryphischen Titeln schlimmster Art [6]), und wenn er

---

1) de decr. syn. Nic. 18; ad Afros 5.

2) Vgl. Credner, Gesch. d. Kanons S. 201 ff. 226 ff.

3) Das darf man den Worten der ep. fest. 39 Athan. op. ed. Montf. I, p. 963 entnehmen. Da Athanasius im 11. syrischen Festbrief (Larsow S. 117) das erste Mandat als Anfang des Hirten bezeichnet, so scheint daraus eine abgesonderte Benutzung der Mandate, des zweiten Haupttheils des Buchs, zu folgen. Dieser allein, welcher sich auch allein dazu eignete, wird im Katechumenenunterricht verwendet worden sein. Es werden dann auch Ausgaben bloß dieses Theils vorhanden gewesen sein, in deren Anfang dann das vielberufene Wort stand.

4) Nov. Test. Sin. ed. Tischend. 1863 fol. 142—148. So, d. h. als Anhang zum Kanon, hat aller Wahrscheinlichkeit nach auch die äthiopische Kirche den Hirten erhalten. Vergl. Dillmann, Zeitschr. d. deutsch. morg. Ges. 1861 S. 113 ff. 119.

5) Vgl. Credner, Gesch. d. Kanons S. 239.

6) Bei Cleric. patr. ap. I, p. 197. Das Fehlen der Ueberschrift *καὶ ὅσα ἀπόκρυφα* bei Credner S. 241 macht die dortige Anführung undeutlich.

in der Stichometrie des Nicephorus sich findet, so doch in einer Form, welche alle Kenntnis des Buchs auszuschließen scheint [1]). Gelesen wurde der Hirt noch hin und wieder [2]), aber ein kritisches Urtheil über denselben begegnet uns weiterhin in der griechischen Kirche nicht mehr.

Abend- und Morgenland haben also je eine Vermuthung über den Verfasser und die Abfassungszeit des Hirten zu Tage gefördert, über deren Werthunterschied keine Frage entstehen kann. Die als zuversichtliche Behauptung auftretende Meinung des namenlosen Fragmentisten, welche ihren Ursprung mindestens ebensosehr der Unkenntnis als der Abneigung verdankt, schleicht nur auf den finsteren Wegen pseudonymer Schriftstellerei und anonymer Sage ins Mittelalter. Die bescheidene Vermuthung des Origenes, welche auf genauer Kenntnis und Hochschätzung des Gegenstandes beruht, wurde die unter den Verehrern des Hirten im Orient herrschende Meinung und durch Hieronymus dem gegen das Buch und die Frage nach seinem Ursprunge gleichgültigen Occident vermittelt. Eine bloße Vermuthung ist auch sie und, da sie erst im 3. Jahrhundert als solche auftritt, ohne Zweifel kein Bestandtheil einer an die Entstehungszeit des Buchs hinaufreichenden Ueberlieferung. Eine Sage über den Verfasser desselben hat das Buch auf seinem Gang durch die Kirche überhaupt nicht begleitet, sondern die Leser des Hirten waren wenigstens seit dem 3. Jahrhundert ebenso wie wir darauf angewiesen, aus seinen eigenen Angaben seinen Ursprung zu ermitteln. Nur das feste Resultat gibt uns die Untersuchung der kirchlichen Ueberlieferung an die Hand, daß der Hirt gegen Ende des 2. Jahrhunderts in den Kirchen von Rom, Lugdunum, Karthago und Alexandrien als Autorität für christliche Sitte und Lehre häufig angeführt wurde, daß er eben damals um die bis dahin innegehabte Stellung zu dem noch nicht völlig abgeschlossenen Kanon zu kämpfen hatte, und daß kein Gegner seiner kanonischen Geltung vor Euseb es gewagt hat, ihn für ein pseudonymes Buch zu erklären. Auch Euseb richtet seinen Angriff nicht gegen eine im Bereich seiner geschichtlichen und literarischen Kenntnis neuere und im

---

1) Vgl. oben S. 21, Anm. 4.

2) Cf. Cleric. patr. ap. I, p. 72; Hilgenf. prolegg. p. XIV.

Steigen begriffene kirchliche Geltung des Buchs auf Grund geschichtlicher Untersuchung, sondern gibt der von Tertullian zuerst lebhaft ausgesprochenen, von Origenes bezeugten und seitdem gewachsenen Abneigung gegen den Hirten in seinem Verwerfungsurtheil dictatorischen Ausdruck, obwohl er sich nicht verbirgt, daß daß er damit ein aus der grauesten Vorzeit der Kirche stammendes Recht umstößt. Was Verbreitung und Beglaubigung seines Alters anlangt, übertrifft der Hirt alle Antilegomenen des neutestamentlichen Kanons und kann sich messen mit dem Brief des Clemens; nur sein Inhalt brachte es mit sich, daß die Aeußerungen über ihn früh weiter auseinandergingen, als die über andere Erzeugnisse der altkirchlichen Literatur, indem die Einen wie Irenäus und Clemens von Alexandrien alle Attribute prophetischer Schriften auf ihn übertrugen, die Andern wie Tertullian ihn als Hirngespinnst verschmähten.

Die Voraussetzung dieses Thatbestandes ist, daß die römische Gemeinde, von welcher aus der Hirt ohne Zweifel verbreitet worden ist, zu der Zeit, als es geschah, der Ueberzeugung lebte, daß der römische Christ, Namens Hermas, welcher darin redet, es wirklich geschrieben und die Visionen, von welchen er berichtet, wirklich gehabt habe. Ob diese Ueberzeugung richtig oder unrichtig war, kann uns nur eine Untersuchung des Selbstzeugnisses des Hirten zeigen. Nur zu der Frage drängt uns schon jetzt der nachgewiesene Thatbestand: Ist es denkbar, daß ein erst um die Mitte des 2. Jahrhunderts entstandenes und von Rom aus verbreitetes Buch am Ende desselben in den Kirchen aller Himmelsgegenden im Bewußtsein der Gelehrten und des christlichen Volks eine so bedeutsame Auctoritätsstellung errungen habe, welche selbst seine Gegner mit geschichtlichen Gründen nicht zu untergraben versuchen?

II.

Das Selbstzeugnis des Buchs.

Es mag sein, daß die ersten Leser des Hirten in Rom schon durch den Namen des Hermas, durch die persönlichen Verhältnisse, in welchen ihn sein Buch auftreten läßt, durch die vier Personennamen, welche außer dem seinigen je einmal vorkommen, durch die zahlreichen Anspielungen auf die inneren und äußeren Zustände der Kirche, welche nur für uns gelehrter Deutung bedürfen mögen, sofort in eine bestimmte frühere Zeit versetzt wurden, wenn sie nicht vielmehr ihre eigene Gegenwart, sich selbst mit ihren Leiden und Sünden im Spiegel der prophetischen Rede wiedererkannten. Uns gibt von diesem ganzen Material nur der eine Name des Clemens eine unmittelbar verständliche geschichtliche Orientirung.

In einem Gesicht, in welchem dem Hermas zum dritten Mal die Kirche in Gestalt einer alten Frau erscheint, fragt sie ihn, ob er eine kurze Schrift [1]), deren Inhalt ihm zum Zweck der Mittheilung an die Erwählten Gottes offenbart worden ist [2]), bereits den Aeltesten der Gemeinde übergeben habe. Auf seine verneinende Antwort erhält er den Auftrag, dies auch fernerhin anstehen zu lassen, weil sich an diesen Grundstock fernere Offenbarungen anschließen sollen. Erst nachdem Alles vollendet ist, soll er eine

1) vis. II, 2—3.

2) vis. II, 1 p. 8, 22 sqq. cf. c. 4 p. 12, 6 sq.

Abschrift des Ganzen dem Clemens, eine andere der Grapte zuschicken, damit jener es in die auswärtigen Städte sende, wie (solches) ihm obliegt, diese die Wittwen und Waisen (nach dem Buche) unterweise. Hermas selbst aber soll es (an Ort und Stelle) in dieser Stadt den Aeltesten, welche der Gemeinde vorstehen, vorlesen [1]). Durch die kirchlichen Organe soll er die ihm zu Theil gewordenen Offenbarungen sowohl an die einheimische, als an alle auswärtigen Gemeinden gelangen lassen. Für den Verkehr mit den letzteren erscheint hier Clemens ständig beauftragt, woraus man früher fälschlich schloß, daß dieser hier als Bischof im specifischen Sinn des Worts erscheine [2]). Wäre Clemens ein Bischof in diesem Sinn, so würde entweder eine Begründung des dann ganz selbstverständlichen Verfahrens überhaupt fehlen, oder sie würde, wenn Recht und Pflicht des Clemens besonders hervorgehoben werden sollte, etwa so lauten müssen: „denn das gebührt dem Bischof", was dann allerdings mit allen sonstigen Angaben des Buchs über die Gemeindeverfassung seiner Zeit, schon mit den unmittelbar folgenden Worten in unlöslichem Widerspruch stünde. Noch verkehrter aber ist es, den Clemens vom Presbyterium der römischen Gemeinde auszuschließen, weil er nicht ausdrücklich dazu gerechnet wird [3]). Warum soll ein Schriftsteller, welcher sich wenig-

---

1) Der genaue Auftrag, wie durch ihn allen Erwählten das Offenbarte kund werden soll, lautet vis. II, 4: *Γράψεις οὖν δύο βιβλαρίδια καὶ πέμψεις ἓν Κλήμεντι καὶ ἓν Γράπτῃ. Πέμψει οὖν Κλήμης εἰς τὰς ἔξω πόλεις· ἐκείνῳ γὰρ ἐπιτέτραπται. Γράπτη δὲ νουθετήσει τὰς χήρας καὶ τοὺς ὀρφανούς· σὺ δὲ ἀναγνώσεις εἰς ταύτην τὴν πόλιν μετὰ τῶν πρεσβυτέρων τῶν προϊσταμένων τῆς ἐκκλησίας.* Ueber die fremdartige Construction von *ἀναγινώσκειν* mit *μετά* s. unten Beilage I über die Sprache des Hermas.

2) Cotelier bei Cleric. I, 79. Rothe, die Anfänge der christl. K. I, S. 407. Aehnliches früher auch Hilgenfeld, apost. Väter S. 96. Vgl. dagegen Ritschl, Entstehung der altkathol. Kirche S. 440; Volkmar, Theol. Jahrbb. 1856 S. 318 u. a.

3) So Hilgenfeld (Clement. ep. prolegg. XXX). Er macht den Clemens trotz der modernen Redensarten vom membrum praecipuum zum Postexpedienten der römischen Gemeinde (s. besonders p. XXXI), und eine damit wieder unverträgliche Nachwirkung der lateinischen Vulgata ist die Wiedergabe der Hermasstelle p. XIX (mittere l i c e a t), als wenn *ἐπιτέτραπται* nicht

stens den Schein gibt, zu Zeitgenossen des Clemens zu reden, diesen sagen, was sie ebensogut wissen, und mit dem Namen den Amtstitel verbinden, was überhaupt gegen die Sitte der alten Kirche ist? Es versteht sich von selbst, daß ein Schriftsteller, welcher seine Mittheilungen an die eignen Mitbürger nur durch Vermittelung von Gemeindebeamten gelangen läßt, des Gedankens unfähig ist, einem bei der Leitung der Gemeinde gar nicht verwendeten Privatmanne gebühre die viel großartigere Aufgabe der Verbreitung seiner Offenbarung an die christlichen Kirchen aller Orten, ja einem solchen stehe es überhaupt zu, den Verkehr mit diesen zu vermitteln; denn nur von einer vorher schon bestehenden Beauftragung, welche die diesmalige zu begründen geeignet ist, kann hier die Rede sein. Vollends um 139—147, zu welcher Zeit sich Hilgenfeld jetzt den Hirten geschrieben denkt [1]), war es in Rom unmöglich, sich den Clemens ohne kirchliches Amt zu denken. Damals wie heute erkannte jeder Leser in dem so charakterisirten Clemens den römischen Gemeindevorsteher aus dem Ende des 1. Jahrhunderts, welchem die Ueberlieferung damals schon nachgesagt haben muß, daß er den unter seinem Namen auf uns gekommenen Brief der römischen Gemeinde an die korinthische geschrieben habe. Sei es, daß diese Ueberlieferung an einer hier von Hermas bezeugten geschichtlichen Thatsache, an einer wiederholten und fast schon zu einer Amtspflicht gewordenen Beauftragung des Presbyters Clemens einen Halt hat, oder daß umgekehrt der später lebende Pseudohermas aus jener Ueberlieferung diese vermeintliche Thatsache abstrahirt hat [2]): die Identität des hier genannten und des berühmten Clemens unterliegt keinem Zweifel. Aber eben hiermit betreten wir ein Gebiet, welches seit der Mitte des 2. Jahrhunderts durch absichtliche Dichtung und unfreiwilligen Irrthum bis zur Unkenntlichkeit überfluthet wurde, in unserer Zeit aber durch die Bemühungen der sogenannten Kritiker vollends unsicher gemacht ist. Mag der Verfasser des Hirten durch Nennung dieses

---

ebensogut von einer Obliegenheit verstanden werden könnte und hier im Interesse eines erträglichen Sinns verstanden werden müßte.

1) Herm. prolegg. p. XX.

2) So z. B. Lipsius, de Clementis ep. priore p. 180.

Namens seine wirkliche Gegenwart bezeichnen, oder ihn benutzen, um seinem Buch dadurch den Schein eines höheren Alters zu geben; auf alle Fälle ist es für die Erhebung seines Selbstzeugnisses erste Aufgabe, den einzigen unzweideutigen geschichtlichen Anhaltspunkt, den es bietet, soweit thunlich, festzustellen.

1. Die Zeitgenossenschaft des Clemens.

Könnten wir mit Volkmar [1]) und Hilgenfeld [2]) als geschichtlichen Kern alles dessen, was sich an den Namen des römischen Clemens knüpft, den Flavius Clemens ansehn, welcher im Anfang des Jahres 96 hingerichtet wurde [3]), so hätten wir damit eine feste Grenze der Zeit, in welcher der Hirt entstanden sein will, einen willkommenen Anhalt für jede weitere Untersuchung auch dann, wenn er um 140 geschrieben wurde, denn einem römischen Christen von reiferen Jahren, wie es der Verfasser ohne Zweifel ist, wird eine ziemlich genaue Kenntnis dieser dann so nahen Vergangenheit zuzutrauen sein, und aus der Art, wie er diese seine fingirte oder wirkliche Gegenwart erscheinen läßt, würde vor allem zu erkennen sein, ob sie das eine oder das andere ist. Aber die Annahme bewährt sich an den geschichtlichen Nachrichten in keiner Weise.

Wir sehen von der Gestalt des Clemens in der pseudoclementinischen Literatur zunächst ab, weil nicht im voraus zu bestimmen ist, wie schwach oder stark der Anhalt geschichtlicher Ueberlieferung sei, an welchen diese Dichtungen sich anlehnen. Das geschichtlich Ueberlieferte ist Folgendes. Sueton erzählt, Domitian habe seinen Vetter Flavius Clemens, einen Mann von verächtlicher

[1]) Theol. Jahrbb. 1856 S. 287 ff.

[2]) Clem. Rom. epp. prolegg. p. XXIX, während er noch in den Apost. Vät. S. 97 nur in der pseudoclementischen Literatur Spuren des Flav. Clemens zu erkennen und darin eine Combination mit den Ueberlieferungen über den davon verschiedenen Clemens von Rom zu finden schien. Auch Lipsius (de Clem. ep. priore p. 184 sq.) hat die Identität beider Clemens bestimmt vermuthet.

[3]) Vgl. Imhof, T. Flavius Domitianus S. 116, Anm. 4.

Trägheit, dessen noch ganz junge Söhne er öffentlich zu seinen Nachfolgern bestimmt und Vespasian und Domitian genannt hatte, plötzlich aus einem ganz unbedeutenden Verdacht, beinah noch während seines Consulats, also unmittelbar nach Ablauf des Jahres 95, in welchem er mit Domitian Consul war, ermordet, und eben diese letzte gegen einen hochstehenden Mann gerichtete Gewaltthat habe seinen eigenen Untergang beschleunigt [1]). Zum Verständniß der letzten Angabe bietet Sueton keine weitere Handhabe. Denn wenn er auch den Mörder des Kaisers, Stephanus, den Vermögensverwalter der Domitilla nennt [2]), so zeigt doch der Mangel jeder Andeutung, daß diese Nichte des Kaisers, wie aus anderen Nachrichten unzweifelhaft hervorgeht, die Wittwe des hingerichteten Clemens gewesen sei, und die statt dessen hinzugefügte Bemerkung, daß Stephanus damals wegen Geldunterschlagung angeklagt gewesen sei, deutlich genug, daß Sueton von Stephanus das Erste nur um des Zweiten willen gesagt hat, und dieses nur, um zu erklären, warum er, während die übrigen Verschworenen zauderten, zur Entscheidung gedrängt und seine Hand zum Morde erboten habe. Die Verschwörung selbst aber erscheint bei Sueton und in den Auszügen aus Dio Cassius [3]) durch die eben jetzt unleidlich gewordene Lage der vertrautesten Bedienten des Kaisers veranlaßt. Es ist daher mehr als gewagt, dem Philostratus zu glauben, Stephanus habe den Kaiser aus Liebe zu Clemens ermordet, und vollends unerlaubt zu vermuthen, Stephanus sei ein halber Christ gewesen, und dies dann aus der religiösen Begriffsverwirrung der Zeit zu erklären [4]). Sueton kennt nur insofern einen

---

[1]) Sueton. Domit. 15.

[2]) l. l. c. 17: Stephanus, Domitillae procurator et tunc interceptarum pecuniarum reus, consilium operamque obtulit.

[3]) Dio C. 67, 15—17; vgl. Imhof a. a. O. S. 119 ff.

[4]) So Keim in Herzog's Realencykl. X, S. 277 s. v. Nerva. Imhofs Urtheil über Philostrat als einen Schriftsteller, welcher blind seinen trüben Quellen folge, findet an den Nachrichten vom Tode Domitians seine vollste Bestätigung. Er nennt die Gattin des Clemens eine Schwester Domitians, verwechselt sie also mit ihrer schon vor dem Jahr 69 (Sueton. Vespas. 3) verstorbenen Mutter, läßt sie am 3. oder 4. Tage nach ihres Mannes Tod eine gezwungene Ehe eingehen, gibt eine ganz andere Ermordungsscene als

Zusammenhang zwischen der willkürlichen Ermordung des Clemens und dem Tode Domitians, als jene That mehr noch als die vorher erwähnten zeigte, daß Domitian auch die Nächststehenden nicht mehr schone. Während aber bei Sueton der Grund der Hinrichtung des Consulars Clemens völlig ungenannt bleibt, und sie namentlich in keinerlei juristische Verbindung mit irgend welchem sonstigen Verfahren Domitians gebracht wird, finden wir bei Xiphilinus, dem Excerptor des Dio Cassius (67, 14), beides. Noch im Jahr 95, im vorletzten Domitians, läßt er diesen nebst vielen Anderen, auch den damaligen Consul Flavius Clemens hinrichten, obwohl er sein Vetter gewesen und die ihm gleichfalls verwandte Domitilla zur Gemahlin gehabt habe. Beide seien wie viele Andere damals der Gottlosigkeit, näher der Hinneigung zu jüdischen Bräuchen angeklagt worden. Einige seien hingerichtet, Andere ihrer Güter beraubt, Domitilla aber nach der Insel Pandateria verbannt worden.

Ehe wir hiermit die Nachrichten der kirchlichen Schriftsteller vergleichen, ist es dienlich, an die überaus verwickelten Verwandtschaftsverhältnisse des flavischen Hauses zu erinnern, weil Irrungen dadurch für spätere Schriftsteller fast unvermeidlich wurden. Beständige Heirathen innerhalb der Familie [1]) und Forterbung auch des Zunamens durch mehrere Generationen hindurch haben die Geschlechtstafel dieses Hauses sehr undeutlich gemacht [2]). Es stehen z. B. nicht weniger als vier Trägerinnen des Namens Flavia Domitilla geschichtlich fest; es gibt deren wahrscheinlich noch mehr. Die Gemahlin des Kaisers Vespasian, welche vor dem Jahr 69 starb [3]), kommt für uns gar nicht in Betracht. Wohl aber die Tochter dieser Ehe, die Schwester der Kaiser Titus und Domitian, gleichfalls eine Flavia Domitilla (II), welche allerdings auch vor

der viel näher stehende und mit Palastgeschichten wohl vertraute Sueton, und läßt es schließlich selbst ungewiß, ob die That des Stephanus Rache für alle Hingerichteten gewesen sei.

[1]) Gewiß ist das Gesetz unter Nerva (Dio. Cass. 68, 2: μηδὲ ἀδελφιδῆν γαμεῖν) mit dadurch veranlaßt.

[2]) Vgl. die in der Hauptsache richtige Darstellung bei Imhof a. a. O. S. 15.

[3]) Sueton. Vespas. 3.

69 gestorben ist, aber schon von Philostrat [1]), wie erinnert wurde, mit ihrer Tochter verwechselt wurde, welche gleichfalls Flavia Domitilla (III) hieß. Die zweite Domitilla, Domitians Schwester, war vermählt. Es fragt sich nur, mit wem. Imhof räth auf den Petilius Cerialis, welchen Tacitus [2]) und Dio [3]) mit Vespasian durch Heirath verwandt sein lassen. Aber der Ausdruck beider Schriftsteller wäre wunderlich, wenn sie dächten, er sei Vespasians Schwiegersohn gewesen. Viel eher wird man an den Arretinus Clemens zu denken haben, welcher dem Domitian nicht nur befreundet war [4]), sondern auch dem flavischen Hause durch Heirath angehörte [5]). Er interessirt uns um so mehr, da er dem im Jahre 96 hingerichteten Consular Flavius Clemens aufs Haar ähnlich sieht. Auch er wurde wie dieser in den letzten Jahren Domitians ein Opfer der kaiserlichen Willkür, auch er war Consular [6]). Er fehlt allerdings in den gewöhnlichen Consularfasten, wie so Viele, die es nicht ein ganzes Jahr lang waren. Aber, abgesehen auch von der in solchen Dingen nächster Vergangenheit unanfechtbaren Auctorität Suetons, stehen an der Stelle des Collega und Priscinus zum Jahr 93 [7]) in der Paschachronik, welche dem für uns verlorenen Consulverzeichnis Eusebs folgt [8]), Domitian und Flavius Clemens und daher denn mit Fug und Recht zum Jahre 95: *Δομετιανοῦ Αὐγούστου τὸ ιδ´ καὶ Κλήμεντος τὸ β´* [9]). Es liegt da offenbar an ersterer Stelle die Verwechselung eines Consuls Clemens mit dem Flavius Clemens vor, der es

1) vita Apoll. VIII, 25.

2) histor. III, 59: propinqua affinitas Ceriali cum Vespasiano.

3) 65, 18: *τῷ Οὐεσπασιανῷ καὶ ἐπιγαμίαν τινὰ προσήκων.*

4) Sueton. Domit. 11.

5) Tacit. hist. IV, 68: Arretinum Clementem, domui Vespasiani per affinitatem innexum et gratissimum Domitiano. Daß er so und nicht Arricinus zu schreiben sei, zeigt Ruperti zu d. St. Tacit. vol. III, p. 535; vgl. auch Orelli z. d. St. Allerdings gibt es nach Gruter, corp. inser. CIV, 6 noch einen M. Arricinus (Arricinius) Clemens.

6) Sueton. Dom. 11.

7) In den Fasten von 354 bei Mommsen über den Chronogr. v. 354 S. 620, und den Fasten des Idacius bei Schelstrate, antiqu. eccl. I, p. 551.

8) Cf. Mai, Chron. Eus. p. 221. 228 sq.

9) ed. bonn. I, p. 467 sq.

nach allen Nachrichten nur einmal, im Jahre 95, war. Wir haben hier die Consularfasten nicht zu ordnen. Es genügt, constatirt zu haben, daß dieser Arretinus Clemens mit dem Flavius Clemens nach amtlicher Stellung, kaiserlicher Verwandtschaft, Todeszeit und endlichem Schicksal nicht bloß zum Verwechseln ähnlich ist, sondern auch mit ihm verwechselt worden ist. Nimmt man meinen Vorschlag an, ihm die in der Geschlechtstafel des flavischen Hauses vacante Stelle eines Schwagers Domitians, eines Gemahls der früh verstorbenen Flavia Domitilla (II) anzuweisen, so wird völlig begreiflich, wie Philostrat durch seine Quellen verführt werden konnte, dieser einen andern Clemens, nämlich den Consular Flavius Clemens, zum Gemahl zu geben. Dieser war in der That mit einer Flavia Domitilla (III), nämlich der Tochter der vorigen, vermählt. Zwar Dio Cassius nennt diese Domitilla nur überhaupt eine Verwandte Domitians. Aber nehmen wir die Nachrichten hinzu, daß Domitian die Enkel seiner Schwester der Erziehung Quintilians anvertraute [1]), und daß er die beiden Söhne des Flavius Clemens zu seinen Nachfolgern bestimmt hatte [2]), so unterliegt es keinem Zweifel, daß Flavius Clemens der Schwiegersohn seiner Schwester, der Gatte der Domitilla (III) war [3]). Aber noch eine vierte Flavia Domitilla, welche Reimarus [4]) mit der vorigen sehr unrichtig zusammenwirft, ist anzuerkennen. Sie nennt ihren noch lebenden Gatten auf einer Inschrift T. Flavius Onesimus [5]). Daß dies ein zweiter Gatte der dritten Domitilla [6]) gewesen sei, ist um so unwahrscheinlicher, da derselbe Name auf

---

1) Quint. instit. lib. IV praef.

2) Sueton. Domit. 15.

3) Cf. Tillemont, mémoires éd. 2, vol. II, p. 124; Imhof a. a. O. S. 15. 120.

4) In der Ausg. des Dio vol. II, p. 1112. Vgl. dagegen schon bei Tillemont a. a. O. S. 126 das Richtige.

5) Gruter p. CCXLV n. 5: Flavia. Domitilla. Filia. Flaviae. Domitillae. Imp. Caesaris . . . . . . ani. Neptis. Fecit. Glycerae J. Et. Libertis. Libertabusque. Posterisque. Eorum. Curante. T. Flavio. Onesimo. Conjugi. Benemer.

6) Sie scheint sich allerdings nach einer anderen Inschrift (bei Reimarus a. a. O. Domitilla conjux Satri Silonis Neptis Vespasiani) wieder verheirathet zu haben.

einer der Gemahlin Hadrians, der Kaiserin Sabina, gewidmeten Inschrift wieder begegnet [1]). Wir rücken also mit Recht ein Glied in der Genealogie herunter. Diese vierte Domitilla nennt sich eine Tochter einer Flavia Domitilla, einer neptis eines Kaisers, dessen Name verstümmelt ist. Wir werden nun nicht, wie gewöhnlich, in die Lücke Vespasi[ani], sondern Domiti[ani] setzen und erfahren also daraus, daß der Consul Flavius Clemens nicht bloß zwei Söhne, sondern auch eine Tochter hatte, welche wie ihre Mutter, Groß- und Urgroßmutter Flavia Domitilla hieß, einen Mann wahrscheinlich auch aus der Verwandtschaft Namens T. Flavius Onesimus hatte, und noch ein Gefallen daran fand, ihre Verwandtschaft mit dem letzten Kaiser ihres Hauses zu betonen [2]). Waren doch ihre Brüder einst von Domitian zu Cäsaren gemacht und adoptirt! Bei diesem Stand der Dinge kann es uns nun freilich nicht Wunder nehmen, wenn es an Verwechselungen nicht ganz fehlt.

Eusebius [3]) erzählt unter Berufung auf frühere heidnische Schriftsteller, welche auch von der Christenverfolgung unter Domitian nicht geschwiegen und die Zeit genau angegeben haben, daß im 15. Jahr Domitians unter vielen Anderen auch Flavia Domitilla, eine Schwestertochter des Flavius Clemens, eines der damaligen römischen Consuln, um des christlichen Bekenntnisses willen nach der Insel Pontia verbannt worden sei. Sachlich dasselbe steht in der Chronik [4]). Daß diese Domitilla mit der bei Dio Cassius erwähnten identisch sei, unterliegt wohl keinem Zweifel mehr. Es war Uebertreibung des wohlwollenden Grundsatzes, daß die Ehre

---

[1]) Gruter p. CCLII, n. 6. Unter sieben magistri quinquennales ist dort ein T. Flavius Onesimus der vierte.

[2]) Will man neptis nicht als Apposition zu Flaviae Domitillae fassen, in welchem Fall es Nichte heißt, so steht nach der Weite des Sprachgebrauchs nichts im Wege, daß sie sich selbst dadurch als Großnichte Domitians bezeichnet habe.

[3]) Eus. h. e. III, 18: ἐξ ἀδελφῆς γεγονυῖαν ist die einzig zulässige Lesart. S. Heinichen in der 2. Ausg. I, 118.

[4]) ed. Aucher II, 279. Die Uebersetzung der armenischen Chronik von Petermann in Schoene, Eusebii Chron. canon. vol. II (Berlin 1866), p. 160 ist zwar abweichend, führt aber doch auf keinen anderen griechischen Text.

eines Geschichtschreibers vertheidigt werden müsse, so lange es angehe, wenn Tillemont hier dem Dio wie dem Euseb seine Domitilla glaubte lassen zu müssen [1]). Die Differenz in der Ortsangabe ist verschwindend, da beide Inselchen dicht bei einander liegen [2]). In der Angabe der Verwandtschaft ist nach dem vorhin Bemerkten Dio Cassius im Recht. Von einer Schwester des Flavius Clemens wissen wir sonst nichts, und deren Tochter als fünfte Domitilla anzuerkennen, ist mehr als bedenklich, zumal er selbst eine Tochter dieses Namens hat. Aber der Irrthum Eusebs ist sehr erklärlich [3]).

Viel wichtiger ist die Differenz, daß Euseb das Geschick des ihm wohlbekannten Consuls Flavius Clemens in keinerlei Verbindung mit dem Martyrium der Domitilla bringt. Nur sie nimmt er als christliche Märtyrerin in Anspruch. Daß jener hingerichtet worden sei, kann ihm nicht unbekannt gewesen sein, da er heidnische Quellen benutzt, und alle uns erhaltenen Quellen mit Nachdruck davon erzählen. Bei der Erwähnung der zahllosen Gewaltthaten Domitians gegen vornehme Männer [4]) wird er auch an ihn gedacht haben. Daß er ihn aber nicht für einen Märtyrer, also auch nicht für einen Christen hält, zeigt er eben hier deutlich, wo er neben dem viel leichteren Geschick seiner christlichen Nichte, d. h. Gemahlin, seinen fast gleichzeitigen Tod nicht eines Worts würdigt. Vollends unterscheidet er ihn von dem römischen Bischof Clemens. Aber eben gegen diese Unterscheidung als eine Fiction der christlichen Ueberlieferung richtet sich die Hypothese, welche wir bekämpfen. Ich halte mich an die ausgebildete Gestalt, welche ihr Volkmar gegeben hat, weil man es nur hier mit Gründen zu thun hat.

„Die beiden Eigenschaften des einen Clemens, einerseits Consul und beweibt, andrerseits Christ und Presbyter oder Bischof

---

1) l. l. p. 124 sqq.

2) Vgl. auch Lagarde, Clementina S. (14). Die christliche Ueberlieferung hat an Pontia festgehalten; s. Hieron. opp. ed. Vall. I, 691.

3) Man denke sich unter seinen Quellen nur eine Stelle wie die des Dio Cass. 67, 14, worin statt συγγενῆ ἑαυτοῦ (was dort auf Domitian bezogen sein will) stand ἐξ ἀδελφῆς αὐτοῦ oder ἑαυτοῦ γεγονυῖαν, so bedurfte es nur einer sehr naheliegenden aber irrthümlichen Beziehung des Pronomens auf Clemens, um zu der Meinung Eusebs zu kommen.

4) h. e. III, 17; Chron. ed. Schoene II, 160.

von Rom — zu vereinigen war die fixe Bischofsidee der Folgezeit gar nicht im Stande; sie mußte aus den beiden Eigenschaften des Einen zwei Clemens machen" [1]. Aber noch mehr: Der Consular Clemens mußte mit seiner Christlichkeit auch sein Martyrium an den Bischof abgeben; ja er mußte als weitere Consequenz dieser Beraubung auch seine Frau verlieren [2]. Also, weil Domitilla nicht die Frau des römischen Bischofs sein kann, kann sie auch nicht die Frau des für Euseb und alle christlichen Schriftsteller davon streng geschiedenen Consuls sein! Es scheint vergeblich, gegen diese Anwendung der Denkgesetze zu streiten. Aber es ist doch erlaubt, zu fragen, warum denn eigentlich Domitilla, wenn sie auch nur „für sich eine willkommene Märtyrerin des christlichen Glaubens" war, nicht dennoch Gattin des heidnischen Consuls bleiben konnte; als wenn nicht die altkirchliche Ueberlieferung mehr als eine Christin und um ihres Glaubens willen verfolgte Christin Weib eines vornehmen Römers sein ließe [3]. Abgesehen davon scheitert die Annahme an der Thatsache, daß diejenigen, welche beide Clemens unterscheiden, darum den Bischof doch nicht zum Märtyrer machen. Vor dem Ende des 4. Jahrhunderts verlautet nichts von einem Märtyrer dieses Namens. Irenäus, welcher in solchen Dingen stets wie ein Glied der römischen Kirche gelten kann, in dessen Zeit Volkmar wenigstens den Anfang dieser Dichtung verlegen müßte, da der Bischof Clemens hier schon fertig ist, nennt in der mit Petrus und Paulus beginnenden Bischofsreihe erst den Telesphorus einen Märtyrer [4]. Euseb läßt den Bischof Clemens im 3. Jahr Trajans sein Leben friedlich beschließen [5], nicht minder Hieronymus sowohl in der Bearbeitung der Chronik, als im Katalog (de vir. ill. p. 15), und selbst der wahrscheinlich noch spätere Pseudotertullian kennt als ersten Märtyrer unter den

---

1) So Volkmar a. a. O. S. 304.

2) Derselbe a. a. O. S. 305.

3) Sehr nahe liegt das Beispiel in Patr. ap. ed. Cleric. I, 809.

4) Iren. III, 3, 3. Die Anstrengungen der gelehrten Martyrologen, z. B. Stiltings in Act. SS. Aug. tom. VI, p. 146, gegen dieses negative Zeugnis sind vergeblich gewesen.

5) Eus. h. e. III, 34: ἀναλύει τὸν βίον.

römischen Bischöfen den Telesphorus [1]). Rufin ist der Erste, welcher den Clemens einen Märtyrer nennt [2]), welchem der römische Bischof Zosimus in einem Brief an die Afrikaner vom Jahre 417 folgt [3]). Kein Heiliger, nach dem eine Kirche genannt wurde, durfte lange auf diese Ehre warten. Die Herkunft der Meinung bei Rufin ist kaum zweifelhaft, wenn man sieht, wie dieser Uebersetzer der clementinischen Recognitionen und vorher schon der Epistel des Clemens an Jakobus diese Schriften und ihren Sagenkreis als Geschichtsquelle anerkennt [4]). Eben dorthin weist uns die erste deutlichere Nachricht über das Martyrium des Clemens im felicianischen Katalog aus dem 6. Jahrhundert [5]), welche das Papstbuch des 8. Jahrhunderts mit ausdrücklicher Berufung auf ein Stück der pseudoclementinischen Literatur wiederholt [6]). Es ist nicht der geschichtliche Flavius Clemens, der Sohn des T. Flavius Sabinus, sondern der Sohn des Faustinus, der Held des Clemens-Romans, welcher dem Bischof Clemens zum Martyrium verhilft. Aber wohlweislich wird er in Griechenland beerdigt, weil nicht auf römischem Boden die Wurzeln dieser Dichtung liegen. Ausgebildet liegt sie im Simeon Metaphrastes, in der Rede des Bischofs Ephraim von Cherson und in der Epitome vor [7]).

---

1) adv. Marc. III, 284.

2) Opp. Hieron. ed. Vallars. II, 507.

3) Mansi collect. conc. IV, 350. Das Verhör mit Cälestius wurde in der Kirche des Clemens gehalten.

4) Rufin. praef. ad Gaud. rec. Clem. ed. Gersdorf p. 2; und auf diese Literatur gerade beruft er sich, wo er ihn einen Märtyrer nennt, s. vorher Anm. 2.

5) Schelstrate l. l. p. 404 sq.: Clemens natione Romanus de regione Coelio monte ex patre Faustino sedit annos IX etc. . . . . martyrio coronatur . . . obiit martyr tertio Trajani, qui sepultus est in Graecia IX Cal. Decemb. et cessavit episcopatus dies XXI.

6) l. l. p. 405. Hier ist Clemens ein sehr fruchtbarer Schriftsteller: Hic dum multos libros zelo fidei Christianae adscriberet, martyrio coronatur . . . Hic fecit duas epistolas, quae catholicae nominantur . . . . in epistola, quae ad Jacobum scripta est, qualiter ei a beato Petro commissa est ecclesia, reperies.

7) Alles bei Cleric. I, 798 sqq. Wie der Name des Clemens in das älteste römische Calendarium von 354 gerathen ist, gedenke ich an anderem Ort zu zeigen. Es wäre das älteste Zeugnis, wenn es nicht auf einem un-

Das steht fest, daß die altkirchliche Ueberlieferung von einem Martyrium des Bischofs Clemens und überhaupt von einem Märtyrer Clemens nichts weiß, und daß die sämmtlichen entgegengesetzten Angaben von Rufin an ihre Entstehung dem Einfluß der pseudoclementinischen Literatur verdanken, obwohl diese in ihren älteren Schichten ihren Clemens nicht bis zum Tode, also auch nicht bis zum Martyrium geleitet. Und dennoch soll die kirchliche Ueberlieferung, wie wir sie von Irenäus bis zu Hieronymus verfolgen können, nur deshalb dem Consul Clemens sein Martyrium genommen haben, um es dem Bischof Clemens zu geben. Da sie Letzteres nicht gethan hat, so kann dies jedenfalls nicht der Zweck des Ersteren gewesen sein, wenn anders sie dessen mit Recht beschuldigt wird. Als eigentlichen Anstifter dieser Verwirrung gibt Volkmar den Historiker Bruttius an, auf welchen sich Euseb in der Chronik [1]), und ihm folgend die Paschachronik [2]), Syncellus [3]) und Malalas [4]) berufen. Volkmar macht ihn zu dem Ende zu einem christlichen Chronographen aus dem 3. Jahrhundert [5]), obwohl er weder ein Christ ist, noch seine Zeit sich anders bestimmen

schwer aufzudeckenden Betrug beruhte. Die auch von Piper (Rom die ewige Stadt S. 82) „seltsam" genannte Inschrift bei Mai, script. vet. nov. coll. V, 378, n. 7 bereitet meiner Behauptung keine Schwierigkeiten. Auch der Consul Clemens wird im ganzen christlichen Alterthum zuerst und meines Wissens allein von dem späten Syncellus (ed. bonn. I, 650) als christlicher Märtyrer beansprucht. Dieser aber benutzt hier außer Philostratus noch andere ebenso unzuverlässige, allen besseren Nachrichten widersprechende Quellen. Darnach möge man die Bemerkung Hilgenfelds (Clem. epp. prolegg. XXVII) über den berühmten Märtyrer der christlichen Kirche würdigen.

1) Chron. ed. Schoene II, 160.

2) ed. bonn. I, 468.

3) ed. bonn. I, 650.

4) ed. bonn. p. 262.

5) a. a. O. S. 301 unter Berufung auf Is. (soll heißen Ger. Jo., Vater des Isaak) Voss, de histor. Graec. ed. Westermann, p. 409. Dort aber wird nur J. Scaligers Vermuthung (animadvers. ad. Euseb. Chron. p. 205 hinter dem thesaur. tempor. ed. II), daß es der Consul Bruttius Präsens vom Jahre 139 sei, als sehr zweifelhaft bezeichnet. Zu einem Christen hat ihn bisher, soviel ich sehe, noch Niemand gemacht. Vgl. Baron. ad ann. 98 n. 2 (ed. Mansi I, 747), welcher ohne alle Begründung auf den Erucius Clarus (Plin. epp. I, 16; II, 9) oder auf den Lustricus Bruttianus

läßt, als daß er nach Domitian und vor Euseb gelebt habe. Ersteres wird man doch daraus nicht folgern wollen, daß christliche Chronikenschreiber ihn citiren. Wir brauchen uns auch nicht mit Hervorkehrung der Unwahrscheinlichkeit zu beschäftigen, daß ein christlicher Geschichtschreiber so früher Zeit weder von Euseb, noch von Hieronymus als solcher gefeiert worden sei. Aber schon die Bezeichnung der Historiker, auf welche sich Euseb in der Kirchengeschichte [1]) beruft, und von welchen er in der Chronik den einen Bruttius nennt, schließt Volkmars Vermuthung aus; und die Anklage auf ein böses Gewissen, welches die christlichen Historiker abgehalten haben soll, die Stelle [der Geschichte] näher anzusehn [2]), hätte der nicht erheben sollen, welcher eben hier durch sein Beispiel beweist, daß man eine Stelle manchmal beim besten Gewissen nicht genau ansieht. Zum Zeugnis für den Eintritt des Christenthums ins helle Licht der Geschichte zur Zeit Domitians beruft sich Euseb darauf, daß auch die der christlichen Lehre fernstehenden Geschichtschreiber nicht unterlassen hätten, die Verfolgung und die Martyrien zu berichten [3]). Also heidnische Geschichtschreiber gerade sind's, auf die er sich beruft, und Bruttius ist ein solcher, wenn er sich, wie nach der Anführung an dieser Stelle der Chronik unzweifelhaft ist, darunter befindet [4]). Aber was hat denn dieser vermeintliche Christ berichtet? Um dies zu bestimmen, darf man natürlich nicht

(ibid. VI, 22) räth; Tillemont, mém. II, 127 (2e éd.); Fabric. bibl. Graec. ed. Harl. VII, 444; Schwegler, ind. ad. Eus. h. e. s. v. scriptores gentiles; Imhof, Domitian S. 117.

1) h. e. III, 18. Volkmar nimmt sogar an (a. a. O. S. 306), daß Euseb den einen Bruttius zu der hier genannten Mehrheit von Historikern verbreitert habe.

2) Volkmar a. a. O. S. 305.

3) h. e. III, 18: *Εἰς τοσοῦτον δὲ ἄρα κατὰ τοὺς δηλουμένους ἡ τῆς ἡμετέρας πίστεως διέλαμπε διδασκαλία, ὡς καὶ τοὺς ἄποθεν τοῦ καθ᾽ ἡμᾶς λόγου συγγραφεῖς μὴ ἀποκνῆσαι ταῖς αὐτῶν ἱστορίαις τόν τε διωγμὸν καὶ τὰ ἐν αὐτῷ μαρτύρια παραδοῦναι, οἵ γε καὶ τὸν καιρὸν ἐπ᾽ ἀκριβὲς ἐπεσημήναντο κ. τ. λ.* Ueber die Bedeutung des fraglichen Ausdrucks kann kein Zweifel sein, cf. II, 8 (*καὶ οἱ πόῤῥω τοῦ καθ᾽ ἡμᾶς λόγου συγγραφεῖς*); V, 5, 3 und, wenn's nöthig sein sollte, Stroths richtige Uebersetzung.

4) Die Paschachronik hat selbständige Kenntnis von ihm und citirt

von der Kirchengeschichte Eusebs ausgehn, wo er nicht genannt, sondern nur mitgemeint ist, sondern von der Chronik und zwar nicht in der stilistisch wie sachlich bekanntlich sehr freien Gestalt, welche ihr Hieronymus gegeben hat, sondern von der Chronik Eusebs [1], welche uns in der meist und so auch hier von den griechischen Nachfolgern Eusebs bestätigten treuen armenischen Uebersetzung erhalten ist. Dort [2] aber heißt es: Dometianus stirpem Davidis interfici praecepit, ne quis superstes regni Judaeorum maneret. Refert autem Brettius, multos Christianorum sub Dometiano subiisse martyrium. Flavia vero Dometila et Flavus Clementis consulis sororis filius in insulam Pontiam fugit (fugerunt?), quia se Christianum (Christianos?) esse professus est (professi sunt?). Alle Neigung, diesem Text gegenüber die Fassung des Hieronymus [3], welcher die Kraft des scribit Bruttius bis ans Ende reichen läßt, zu bevorzugen, scheitert zwar noch nicht an der hier abkürzenden Paschachronik [4], wohl aber an Syncellus, welcher ebenso wie der Armenier den Bruttius nur für die Thatsache einstehen läßt, daß unter Domitian viele Christen Märtyrer geworden sind. Die Verantwortung für alles Weitere trägt also für uns Euseb, und er kann sie tragen. In Uebereinstimmung mit der kirchlichen Ueber-

---

ihn (ὁ δὲ σοφώτατος Βρούττιος ὁ ἱστορικὸς καὶ χρονόγραφος) unmittelbar nach Euripides (ὁ σοφώτατος) in Sachen heidnischer Mythologie (ed. bonn. I, 69). Cf. Malal. p. 34.

1) Es ist befremdlich zu sehn, wie die sich so nennenden Kritiker unter den Theologen beständig auch da, wo es auf den Wortlaut und eine 50 Jahre frühere oder spätere Nachricht ankommt, als Eusebs Chronik den Text citiren, welchen A. Mai in script. vet. nov. coll. tom. VIII herausgegeben hat, während doch längst Auchers Uebersetzung des Armeniers auf den Bibliotheken steht, als wenn sie nie auch nur den Titel bei Mai oder die Vorrede des Hieronymus gelesen hätten. Vgl. auch Mommsen, über den Chronogr. v. 354, Anhang: Ueber die Quellen der Chronik des Hieronymus S. 669 ff.

2) Nach Petermanns Uebersetzung in der Ausgabe von A. Schöne II, 160. Ueber die Wunderlichkeiten am Schluß, welche Aucher (II, 279) geglättet hatte, s. oben S. 49, Anm. 4.

3) Die Stütze, welche er an der syrischen Uebersetzung (bei Schöne II, 214) erhält, ist keine.

4) Auch Malalas (ed. bonn. p. 262) kommt nicht in Betracht.

lieferung auch der römischen Gemeinde unterscheidet er, um den Thatbestand noch einmal zu fixiren, den Consul Clemens durchaus vom Bischof Clemens, läßt weder den Einen noch den Andern einen Märtyrer sein und trennt von dem ihm gleichgültigen Schicksal des Consuls Clemens das der Domitilla. Mit diesem letzteren Verfahren steht er sammt der ihn stützenden kirchlichen Ueberlieferung in Widerspruch mit dem Auszug aus Dio Cassius, welcher beider Schicksale verbindet, sonst mit keiner heidnischen oder christlichen Nachricht.

Wie gerne man nun zugeben mag, daß Euseb oft genug im Verschweigen der ihm wohlbewußten Wahrheit an die äußerste Grenze des Erklärlichen geht, so ist er doch in seinen Motiven stets überaus durchsichtig. Welcher Grund sollte aber für ihn bestanden haben, den Flavius Clemens nicht Märtyrer sein zu lassen, da doch diese Eigenschaft des Consuls eher zur Unterscheidung von dem gleichnamigen und gleichzeitigen Bischof dienen mußte, als zur Verwechselung mit diesem, den er so wenig als einer seiner Zeitgenossen für einen Märtyrer hielt? Es ist ferner die Neigung der alten Kirchenschriftsteller bekannt, heidnischen Großen mehr Hinneigung zum Christenthum zuzuschreiben, als ihnen geschichtlicher Weise zukommt. Erklärlich ist also Eusebs Verfahren nur dann, wenn er glaubte, die Geschichte der Domitianischen Christenverfolgung genauer zu kennen als Dio Cassius, vorausgesetzt nämlich, daß ihm dessen Werk überhaupt bekannt war [1]). Es verdient nun aber alle Beachtung, daß Dio in dem ganzen hierher gehörigen Material selbst von uns noch der Unzuverlässigkeit überführt werden kann. Schon das ist bezeichnend, daß er von der Mishandlung der Christen unter Nero (62, 18) nichts sagt, welche ihm seine Quellen doch nicht ganz können verschwiegen haben, da Sueton [2]) sie erwähnt, und Tacitus [3]) sie beschreibt. Ueber die Zeit Domitians ist er nicht gut unterrichtet. Er scheint die ihm überlieferte Nachricht von vielen unter Domitian vorgefallenen Anklagen auf Gottlosigkeit nicht

---

1) Er erwähnt ihn meines Wissens in keiner seiner Schriften, und Volkmar hat seine Behauptung (a. a. O. S. 305) nicht bewiesen.

2) Nero 16.

3) annal. XV, 44.

bloß auf Flavius Clemens fälschlich übertragen zu haben. Die Erzählung von den Thierkämpfen des Consulars Acilius Glabrio paßt nicht zu der gleichzeitigen Angabe, daß er desselben Verbrechens wie die zuvor genannten Vielen, wie Domitilla also und Clemens, angeklagt worden sei [1]), und findet keinerlei Stütze an der Nachricht Suetons, daß Glabrio mit zwei Anderen wegen revolutionärer Bestrebungen verbannt worden sei [2]). Ebensowenig bringt Sueton die Hinrichtung des Clemens in irgend eine Verbindung mit der einzigen Aussage, welche bei ihm auf die Christenverfolgung unter Domitian mittelbar hinweist [3]). Wenn man aber Suetons Charakteristik des Clemens (contemtissimae inertiae) mit Recht für eine Andeutung seiner Hinneigung zum Judenthum oder Christenthum gelten läßt [4]), so hat derselbe Sueton diese religiöse Richtung des Mannes jedenfalls nicht für den Grund seiner Hinrichtung gehalten; denn man kann nicht in Einem Federzug dieselbe Sache als einen notorischen und sehr tadelnswerthen Fehler eines Mannes und als Gegenstand eines ganz unbedeutenden Verdachts des Kaisers bezeichnen. Hält man also an der herkömmlichen Erklärung der inertia fest, so ist Sueton ein Zeuge für Euseb gegen Dio; läßt man sie, wie billig, mit dem Bekenntnis gelehrten Nichtwissens fallen, so darf man sich jedenfalls nicht mehr auf Sueton dafür berufen, daß Flavius Clemens ein jüdischer, oder christlicher, oder judenchristlicher Märtyrer gewesen sei. Das aber bleibt immerhin möglich, daß Nachsicht gegen die religiöse Stellung seiner Frau ihm bei Domitian geschadet und bei Anderen den Vorwurf einer unrömischen Schwäche zugezogen hat.

Es steht also die durch Euseb nur mitvertretene kirchliche Ueberlieferung bis gegen Ende des 4. Jahrhunderts dem gerade hier der Ungenauigkeit zu überführenden Dio Cassius oder vielmehr

---

1) 67, 14. Für einen christlichen Märtyrer halten ihn darum z. B. Möhler, Kircheng. I, 228 (wozu der Herausgeber Gams mit Recht ein ? setzt) und Imhof, Domitian S. 118 f. Auch aus den Worten des Judenfeindes Juvenal (sat. IV, 95 sqq.) möchte das Gegentheil folgen.

2) Domitian. 10.

3) l. l. c. 12.

4) So schon Baronius ad ann. 98 n. 1 unter Verweisung auf Tertull. apol. c. 42 sqq. Wie die Meisten seither auch Volkmar a. a. O. S. 301.

seinem christlichen Excerptor Johannes Xiphilinus aus dem 11. Jahrhundert [1]) gegenüber. Bedenkt man nun, daß für Dio, wenn ihm überliefert war, Domitilla sei wie viele Andere in jener Zeit wegen Gottlosigkeit verbannt worden, und ihr Gatte, dem es an römischer Tüchtigkeit gefehlt habe, sei im gleichen Jahre hingerichtet worden, nichts näher lag, als diesen beim Mangel näherer Nachrichten in den Proceß seiner Gemahlin zu verwickeln; bedenkt man ferner, daß, wie gezeigt, für die kirchliche Ueberlieferung kein erdenklicher Grund vorhanden war, den Flavius Clemens aus der Zahl der Märtyrer zu beseitigen, so fehlt es an jedem historischen Grund für die Annahme, daß jener Consul ein christlicher Märtyrer, und daß er überhaupt ein Christ gewesen sei. Der Folgerung, welche uns Volkmar für diesen Fall aufdrängen will: „also ein Jude", ist hiermit zugleich der Boden genommen.

Es würde der ganze Knäuel von Verwechselungen und Verwickelungen, mit dessen Auflösung ich mich so lange aufhalten mußte, nicht entstanden sein, wenn nicht die pseudoclementinische Literatur mit ihrem Versuch einer Fälschung der den Clemens betreffenden Tradition vorangegangen wäre. Es ist längst erkannt [2]), daß die Geschichte des Clemens, wie sie in den Homilien und Recognitionen erzählt wird, manche Züge aus der Geschichte des flavischen Hauses verwerthet hat. Wie dieser Clemens in der römischen Geschichte bis zu Tiberius hinaufgerückt wird, so ist er in der Genealogie seines Hauses herabgerückt, indem nicht er, wie der geschichtliche Flavius Clemens, sondern sein Vater ein dem Kaiser durch Blut und Heirath doppelt verwandter vornehmer Römer ist. Die zwei Söhne dieser Ehe sind nun seine Brüder, Namens Aquila und Nicetas, statt seine Söhne [3]); die geschichtliche Namensänderung

---

[1]) Cf. G. Jo. Voss, de hist. Graec. ed. Westermann p. 357. Er kürzt auch in den folgenden Büchern nicht bloß ab, so daß Nachrichten wie die des Syncellus immerhin auf die Wortfassung einigen Einfluß geübt haben können.

[2]) Cotel. ad recogn. VII, 8: fundus fabulae Flavius Clemens consul, patruelis Domitiani.

[3]) Ewald (Gesch. d. V. Isr. VII, 297) legt es nahe, daß der geschichtliche Clemens von Rom, der Verfasser des Briefs, ein Sohn des hingerichte-

dieser beiden, die auf einer Insel endigende Flucht der Mutter und vieles Andere kehrt im Roman wieder [1]). Der so mit Attributen des Flavius Clemens verbrämte Jünger des Petrus ist zugleich der von Petrus eingesetzte Bischof von Rom. Da aber diese Literatur ihren Helden nicht bloß und nicht zunächst zum bischöflichen Nachfolger des Petrus macht, sondern vor allem zum Repräsentanten des die Wahrheit suchenden und endlich in einem christlich gefärbten Judenthum findenden Heidenthums, so lag ihr die Combination der zwei Clemens besonders nahe. Sie hatte an der Gleichzeitigkeit und Gleichnamigkeit beider Männer, an der überlieferten Christlichkeit der Domitilla einen besseren geschichtlichen Halt, als viele andere Elemente dieser Dichtung; einen sagenhaften Untergrund aber hatte sie an den nicht in Rom, sondern im Orient, nicht zunächst bei den Christen, sondern bei den Juden umlaufenden Nachrichten über jenen Neffen bald des Titus (also auch des Domitian), bald des Hadrian, jenen Aquila, der die verschiedensten religiösen Standpunkte durchmacht, um als jüdischer Proselyt zu endigen. Es ist zu bedauern, daß Lagarde seine kurz und sicher hingeworfenen Sätze [2]) über den unverkennbaren Zusammenhang der clementinischen Sage mit der vom Uebersetzer Aquila nicht trotz des verwirrten Zustandes der jüdischen Quellen mit diesen in Verbindung gesetzt hat. Wer auch nur über das von Anger [3]) gesammelte Material verfügt und sich durch die jüdischen Gelehrten darüber belehren läßt, daß die dort festgehaltene Unterscheidung des Aquila und des Onkelos unthunlich ist, gewinnt daraus die Ueberzeugung, daß die Verfasser der Clemens-Romane nicht in Rom zu sein brauchten, um dasjenige Material, wonach wir diese Literatur

ten Fl. Clemens, also einer der von Domitian adoptirten Cäsaren sei, wozu doch die Clementinen nicht nöthigen können, und wodurch unlösbare chronologische Schwierigkeiten entstehen.

1) Vgl. besonders Lagarde, Clementina S. (14).

2) a. a. O. S. (12) ff. Die Verwechselung von Pontia und Pontus liegt thatsächlich vor in Malal. ed. bonn. p. 262: *Πολλοὺς δὲ ἄλλους Χριστιανοὺς ἐτιμωρήσατο, ὥστε φυγεῖν ἐξ αὐτῶν πλῆθος ἐπὶ τὸν πόντον, καθὼς Βώττιος* (sic) *ὁ σοφὸς χρονόγραφος συνεγράψατο κατ' αὐτῶν.*

3) De Onkelo et quid ei rationis intercedat cum Akila part. I. 1845. II. 1846.

jetzt benennen, mit den älteren Schichten zu verbinden [1]). Auch jenes lebte der Hauptsache nach in den Ueberlieferungen des Orients. Nur die zwiefache Thatsache, daß ein mit den Aposteln noch sich berührender Clemens einst an der Spitze der römischen Gemeinde gestanden, und daß ein Verwandter Domitians, Namens Clemens, zu dessen Zeit hingerichtet worden sei, mußte hinzutreten; aber diese Thatsachen waren im 2. Jahrhundert in Antiochien und weiterhin so gut bekannt, wie irgendwo. Und nicht bloß möglich, sondern das allein Wahrscheinliche ist es, daß die Combination der beiden Clemens sich im Orient vollzog. In Rom würde ihr die dort herrschende scharfe Unterscheidung einen allzuharten Widerstand entgegengesetzt haben, während ihr ebendort die unter den Juden des Ostens fortwuchernden Sagen von dem kaiserlichen Proselyten wahrscheinlich nicht zur Verfügung gestanden hätten. War diese Bildung aber einmal fertig, war der Bischof Clemens der Flavius Clemens, so war damit auch gesagt, daß der Bischof von Domitian getödtet worden, und damit wieder, daß er ein christlicher Märtyrer gewesen sei. Man hatte wieder geschichtlichen Boden unter den Füßen zu einer Fortspinnung des Romans bis zum Märtyrertod des Helden. Wie früh die Literatur diese Consequenz zog, wissen wir nicht; wohl aber, daß es der pseudoclementinischen Literatur wenigstens seit Rufin, ihrem gläubigen Ueberseßer, gelang, in die abendländische, römische Ueberlieferung fälschend und verwirrend einzudringen, doch nicht mit solchem Erfolg, daß wir den Ursprung der Verwirrung nicht mehr deutlich erkennen könnten.

Nachdem wir uns somit des geschichtlichen Flavius Clemens und des poetischen Pseudoclemens entledigt haben, bleibt uns der echte Clemens übrig, zu dessen Zeitgenossen sich der Verfasser des Hirten macht, derjenige nämlich, welchen die römische Gemeinde zu ihren ältesten Vorstehern zählte. Denn in diesen Ausdruck müssen wir ja allerdings die Ueberlieferung vom römischen Bischof Clemens übersetzen. Nur sollte man solche Uebersetzung nicht im gereizten Ton eines kritischen Forschers Zurückführung einer kirchlichen Mythe auf ihre geschichtliche Grundlage nennen. Es ist ja bekannt genug, wie allmälig und wie verschieden in den verschie-

1) Vgl. Uhlhorn, die Homilien und Recognitionen S. 370 ff.

denen Theilen der Kirche sich bis zu der Zeit, aus welcher unsere Nachrichten über Clemens stammen, die Vorstellung bildete, daß es von der Apostelzeit her eine ununterbrochene Reihe von Bischöfen im spätern Sinn des Worts gegeben habe, und es ist nur daran zu erinnern, daß diese Vorstellung, je allmäliger sie sich zugleich mit der Aenderung des Sachverhältnisses bildete, um so naturgemäßer auch eine unbestimmter gehaltene Ueberlieferung über die ersten Leiter der Gemeinden in eine feste Reihe von Bischöfen verwandeln mußte. Aber allen geschichtlichen Werth verliert diese Ueberlieferung doch nur für den, der dieser Entwicklung unkundig wäre.

Nach Irenäus [1]), welcher durch seine Beziehungen zur römischen Gemeinde vollgültiger Repräsentant ihrer Ueberlieferung um 180 ist, ist Clemens, welcher die seligen Apostel, nämlich die vorhergenannten Petrus und Paulus, noch gesehen, mit ihnen verkehrt und ihre Predigt noch in lebendiger Erinnerung gehabt hat, nach Linus und Anegkletus Bischof von Rom gewesen. Dieser Ueberlieferung folgen Euseb [2]), Epiphanius [3]) und Hieronymus [4]), und daß es die ursprüngliche war, zeigen die Abweichungen, welche eine andersartige Ueberlieferung hervorgerufen hat. Sie sind als Interpolationen in den Grundtext jener deutlich erkennbar. Wenn nämlich die durch den Brief des Clemens an Jakobus in Umlauf gebrachte Behauptung, daß Clemens von Petrus zu seinem unmittelbaren Nachfolger bestellt worden sei, auf einer ursprünglichen mit der jedenfalls altrömischen Ueberlieferung, die Irenäus vertritt, ebenbürtigen Ueberlieferung beruhte, so wäre nicht zu verstehen, wie sie schon zur Zeit des Eleutheros [5]) hätte unterlegen sein können, um dann erst viel später nicht etwa zu siegen, sondern eine schüchterne Ausgleichung mit der entgegenstehenden zu versuchen. Es ist nicht genau von Hieronymus geredet, wenn er sagt, daß die meisten Lateiner annähmen, Clemens sei der zweite nach Petrus, d. h. nach

---

1) Iren. III, 3, 3.

2) Eus. h. e. III, 13. 15.

3) Epiphan. haer. 27, 6, Κλῆτος = Ἀνέγκλητος.

4) de vir. ill. c. 15. Anderwärts anders.

5) Zu dessen Zeit schrieb Irenäus die Worte.

der vorher schon von ihm gebrauchten Ausdrucksweise, der unmittelbare Nachfolger des Petrus gewesen [1]). Denn so gewiß dies die Meinung des pseudoclementinischen Briefes ist, so wenig ist es ihm gelungen hiermit durchzudringen. Man ließ es sich gefallen, daß Clemens von Petrus ordinirt sei; schon Tertullian scheint von dieser Seite beeinflußt zu sein [2]). Auf Petrus führte man ohnedies schon in erster Linie die Organisation der römischen Gemeinde zurück, und daß ihn ebenso wie den Paulus Clemens noch gekannt habe, sagte die Urüberlieferung [3]). Hier war der Anknüpfungspunkt für die pseudoclementinische Fälschung. Aber nichts beweist so sehr die Zähigkeit der ursprünglichen Ueberlieferung, als daß es diesem von Petrus zum Bischof geweihten Clemens nicht gelang, an die ihm nun folgerichtig gebührende erste Stelle nach Petrus aufzurücken, obwohl doch die geschichtslosen Namen Linus und Anegkletus kaum einen Widerstand entgegensetzen konnten. Man rückt ihn etwa eine Stelle hinauf und ließ den Anegkletus oder Kletus, oder wo sich diese Doppelheit des Namens zu einer Verschiedenheit der Personen verdichtet hatte, beide ihm folgen [4]), damit er dem Apostel doch möglichst nahe stehe. Aber auch hier kann er sich nicht behaupten. Die Voraussetzung aller Vermittlungsversuche [5]) bleibt, daß zwei Namen zwischen Petrus und Clemens stehn. Darnach sollte man nicht von zwei gleichberechtigten Ueberlieferungen sprechen, sondern anerkennen, daß die aus der ganzen Anlage des Clemens-Romanes sich mit Nothwendigkeit ergebende Dichtung von der un-

1) de vir. ill. p. 15. Für die ältere Ueberlieferung, wie Uhlhorn in Herzogs Realenc. s. v. Clemens S. 721 angibt, hat sie Hieronymus natürlich nicht erklärt mit den Worten: tametsi plerique Latinorum secundum post Petrum apostolum putent fuisse Clementem. Und selbst das plerique darf kaum so übersetzt werden, wie im Text geschehen. Vgl. Delitzsch, neue Untersuchungen über Entstehung und Anlage der kanonischen Evangel. 1. Heft, S. 24. Auch Sulpic. Sever. Chron. II, 31 wird keineswegs die Majorität damit bezeichnet.

2) de praescr. haeret. 32; cf. Hieron. adv. Jovin. I, 7.

3) Iren. III, 3, 3.

4) Constit. ap. VII, 46. Catalog. Liberian. bei Mommsen über den Chronogr. v. 354 S. 634. Vgl. die Stellen aus Optatus und Augustin bei Hilgenfeld Clem. epp. prolegg. p. XXVIII.

5) Epiphan. haer. 27, 6. Rufin. ad Gaudent. vor den Recognitionen.

mittelbaren Folge des Clemens auf Petrus zwar vom Ende des 2. Jahrhunderts an verwirrend auf die römische Gemeindeerinnerung eingewirkt habe, ihre geschichtliche Ohnmacht aber auch bei diesem Versuch erweise. Irenäus dagegen, für welchen es völlig gleichgültig sein mußte, ob Clemens an erster oder dritter Stelle nach den Aposteln stehe, gibt die ungefälschte Ueberlieferung der römischen Gemeinde während des 2. Jahrhunderts. Nach dieser gehörte die hervorragende Stellung des Clemens in seiner Gemeinde nicht der allerersten Zeit nach dem Tode der Apostel an, obwohl er sich mit ihnen noch persönlich berührt hatte. Und wenn dieselben, welche dem Irenäus folgen, den Clemens im 3. Jahre Trajans sterben lassen [1], so ist das eine vielleicht unbegründete, aber an sich nicht unwahrscheinliche chronologische Fixirung jener Anschauung.

Es wird dieselbe aber selbständig unterstützt durch den Brief der römischen Gemeinde an die korinthische, dessen Abfassung das kirchliche Alterthum mit seltener Einstimmigkeit dem römischen Clemens zuschrieb. Daß dieser Brief am Ende des 1. Jahrhunderts geschrieben ist, wird trotz des Anklangs, welchen Volkmars energischer Versuch, das Gegentheil zu beweisen, hier und dort gefunden hat, auch fernerhin feststehn. Da bei einem anonymen Schriftstück nicht von Pseudonymie die Rede sein kann [2], da dieser Brief zugestandener Maßen keinerlei Mittel anwendet, um sich den Schein eines höheren Alters zu geben, als ihm zukommt, sondern von seiner Gegenwart als Gegenwart redet, so ist man verpflichtet, sich durch die in ihm vorliegenden Zeichen der Zeit bestimmen zu lassen. So lange aber diese Forderung noch zu Recht besteht, wird man vom Ende des 1. Jahrhunderts nicht loskommen, ehe man, um vom 5. Kapitel zu schweigen, eine den Text des 44sten (vgl. 42stes) weniger offen verhöhnende Paraphrase gefunden hat, als die von Volkmar gelieferte [3]. Die Benutzung des Buchs Judith (c. 55) könnte erst dann einen Gegenbeweis liefern, wenn seine Entstehungszeit sicherer ermittelt wäre, als sie es ist. Um ihn annehmbar zu machen, müßte man uns begreiflich machen, wie

[1]) Eus. h. e. III, 34. Hieron. de vir. ill. c. 15.

[2]) Vgl. Hilgenfeld, apost. Väter S. 99.

[3]) Theol. Jahrbb. 1856 S. 295.

ein „präcis Ende 117 u. Z. oder Anfang 118, nicht früher, aber auch nicht später" [1]) in Palästina in der dortigen Landessprache geschriebenes Buch [2]) von einem römischen Christen, welcher nirgends Kenntnis der hebräischen Sprache verräth, zwischen 119 und 121 [3]) nicht etwa bloß gelesen, sondern neben dem Buch Esther als Quelle einer auf die korinthische Gemeinde berechneten christlichen Paränese habe benutzt werden können. So lange dies aber unmöglich ist, und die Spuren unmittelbar nachapostolischer Zeit an den bezeichneten Stellen nicht geschickter verwischt werden können, wird umgekehrt die Abfassung des Buchs Judith geraume Zeit vor dem Ende des 1. Jahrhunderts durch die Art seiner Benutzung in unserem Briefe verbürgt sein. Auch den Anspruch des Briefs, ein Schreiben der römischen Gemeinde als solcher an die korinthische Gemeinde zu sein, hat man vergeblich zu umgehen oder zu entkräften versucht. Weder ein einzelner Literat, noch eine kleine Partei in Rom [4]), noch eine heidenchristliche Gemeinde daselbst, welche neben sich eine judenchristliche gehabt hätte [5]), konnte ohne die gröbste, der Entdeckung kaum bedürftige Unwahrheit zu sagen, den Brief so überschreiben. Im ersteren Fall, in welchem also niemals ein solcher Brief einer römischen Gemeinde an die korinthische geschrieben worden ist, ist nicht zu begreifen, wie die feindliche Mehrheit der römischen Gemeinde, auf welche man vor allem wirken wollte, sich durch einen Brief imponiren lassen konnte, den sie laut der Ueberschrift selbst geschrieben haben sollte, während sie doch wußte, daß dem nicht so sei; und ebensowenig ist dann erklärlich, wie die korinthische Gemeinde, soweit ihre Erinnerung um 170 reichte, ihn von jeher als einen an sie gerichteten Brief der Schwestergemeinde betrachten und zu fast kanonischer Geltung konnte gelangen lassen.

---

[1]) So Volkmar a. a. O. S. 364.

[2]) Derselbe S. 365.

[3]) Derselbe S. 366.

[4]) Vgl. Volkmar S. 329 f.

[5]) So beinah Hilgenfeld, ap. Väter S. 99. In den prolegg. zur Ausgabe des Briefs wird zwar stets die römische Gemeinde als Absenderin vorgestellt (s. p. XXXIII sqq.), dann aber doch in einer nicht weiter aufgehellten Weise von einer Romanae ecclesiae pars geredet, aus welcher der Brief hervorgegangen sein soll (p. XXXVII sq.).

Es konnte dies nur dann geschehen, wenn die drei Männer Claudius Ephebus, Valerius Biton und Fortunatus, welche am Schluß des Schreibens (c. 59) als Ueberbringer desselben genannt sind, sei es um 95 oder um 120, wirklich den Brief als im Namen der römischen Gemeinde nach Korinth brachten und zwar mit dem vermeintlichen Auftrag an die Korinther, sie möglichst bald mit guten Nachrichten nach Rom zurückzusenden. Also auch diese drei Männer, deren leibhaftige Gestalten man ebensowenig todtschweigen, als von dem ersten Erscheinen des Briefs in Korinth trennen kann, müssen die Maskerade durch eine wochenlange Reise und wenigstens tagelang in Korinth fortgespielt haben. Und wenn sie dann dort der ersten Vorlesung des Briefs in feierlicher Gemeindeversammlung beiwohnten, werden sie mit rechter Erbauung die Worte gehört haben: *Κολληϑῶμεν τοῖς μετ᾽ εὐσεβείας εἰρηνεύουσιν, καὶ μὴ τοῖς μεϑ᾽ ὑποκρίσεως βουλομένοις εἰρήνην* (c. 15)! Solche Zumuthungen zurückzuweisen, würde für den diesmaligen Zweck überflüssig sein, wenn dieser Brief nicht mit Recht für ein Werk des Clemens gälte, dessen Zeit genauer zu bestimmen ist. Die Ueberlieferung, welche ihm diese Geltung gegeben hat, ist nicht bloß einhelliger und älter als die für viele neutestamentliche Schriften zeugende; sie ist auch andrer Art, weil kein berühmter oder unberühmter Name an der Spitze des Werks, keine individuellen Charakterzüge des Verfassers, die sich dem Leser aufdrängen, sie erzeugt haben können. Und doch ist sie in den verschiedensten Gegenden der Kirche des 2. Jahrhunderts darin einig, den Brief einem Manne zuzuschreiben, welcher überhaupt nicht Schriftsteller wäre, wenn er diesen nicht geschrieben hätte.

Wenn Dionys, der Bischof von Korinth, um 170 in einem Brief an den römischen Bischof Soter und seine Gemeinde [1]) neben einem neuerdings von dort erhaltenen Brief den früheren von dort an sie gerichteten und durch Clemens geschriebenen erwähnt, so

[1]) Eus. h. e. IV, 23, 10 sq. Wenn Volkmar auch diesen Brief bis in die Zeit nach Soters Tode herabzudrücken versucht, weil dieser *μακάριος* genannt wird, so bedenkt er nicht, daß schon die aus dem Brief selbst geschöpfte Versicherung Eusebs, daß Soter in demselben angeredet sei, solche Argumentation verbietet. Eus. V, 16, 15 wird ein Lebender *μακάριε* angeredet; vgl. über diesen Gebrauch des Worts überhaupt Heinichen zu VI, 46, 4 (ed. 2. vol. I, p. 320).

drückt er damit nicht bloß die bei den Enkeln der ersten Empfänger des Briefs zweifellos feststehende Meinung aus, sondern setzt als ebenso selbstverständlich voraus, daß die Enkel der Absender das Gleiche wissen [1]. Er nennt den Brief bei seinem bereits stehenden Namen. Es bedarf daher keines Beweises, daß Hegesipp, wo er in seinem um 180 geschriebenen Werk sich über den Brief äußert, derselben Meinung ist, wie die beiden Gemeinden zu Korinth und Rom, in denen er sich um die Mitte des Jahrhunderts aufhielt [2]. Woher sollte er Genaueres wissen? Die Art aber, in welcher Euseb seine darauf bezügliche Aussage berichtet, läßt darauf schließen, daß er den Brief ausdrücklich als den des Clemens bezeichnet hat. „Ueber den Brief des Clemens an die Korinther" soll Hegesipp etwas gesagt haben [3], und auf ihn beruft sich Euseb als auf einen ausreichenden Zeugen dafür, daß damals, als nämlich Clemens Bischof in Rom war und diesen Brief schrieb, in der korinthischen Gemeinde eine Unruhe ausgebrochen gewesen sei [4].

Auch das Zeugnis des Irenäus, daß die römische Gemeinde

---

[1] Das Menschenalter zu 30—40 Jahren gerechnet.

[2] Die ungenaue Angabe Eusebs (h. e. IV, 11, 7) wird durch Hegesipps eigene Worte berichtigt (h. e. IV, 22, 3), wonach er vor Anicet (155—167) hingekommen und vor dem Ende von dessen Regierung wieder fortgegangen sein muß. Vorher aber war er in Korinth. Euseb ließ sich durch Hegesipps Aufzählung der Nachfolger Anicets bis zum Moment der Abfassung seines Buchs unter Eleutherus (177—190) irreführen.

[3] h. e. IV, 22, 1.

[4] h. e. III, 16 (cf. 15). Wenn Volkmar (a. a. O. S. 333) hat folgern wollen, daß Hegesipp „nach Euseb also nirgends und mit keinem Wort den Clemens als Verfasser angegeben habe", so beruht dies auf einer ebenso unerlaubten Pressung als unrichtigen Beziehung des γέ, als ob damit das Zeugnis Hegesipps zum Bedauern Eusebs auf die zur Zeit des Clemens ausgebrochene Empörung der Korinther beschränkt würde, statt für die Abfassung des Briefs durch Clemens mitzugelten. Der Gegensatz zu γέ ist ein ganz andrer. Für die letzte Bemerkung, daß der Brief in vielen Gemeinden sowohl früher als jetzt öffentlich gelesen werde, für eine solche fast kanonische Geltung in alter Zeit schon kann er sich allerdings nicht auf Hegesipp berufen, wohl aber dafür, daß wirklich zu jener, des Clemens, Zeit die Bewegung in Korinth gewesen, auf welche sich der Brief bezieht. Nicht über seine von Niemand bezweifelte Echtheit, sondern über sein dadurch noch keineswegs erklärtes hohes Ansehn hat Euseb einige Worte verloren.

zu der Zeit, als Clemens ihr Bischof war, an die Korinther geschrieben habe, zeigt nur, daß Dionys sich in der Voraussetzung der Allgemeinheit und Selbstverständlichkeit seiner Meinung nicht geirrt hat. Daß er nur die Abfassungszeit nach Clemens bestimmt, als Schreiber des Briefs aber laut der Adresse die römische Gemeinde nennt, war durch den Zusammenhang geboten, in welchem ihm daran liegen mußte, daß hier nicht ein Einzelner, sondern die erste Gemeinde des Abendlands in so früher Zeit gegen die Gnosis zeuge [1]). Das völlige Fehlen aber einer der Meinung der beiden zunächst urtheilsfähigen Gemeinden zu Rom und Korinth widersprechenden Vermuthung oder Behauptung beweist, daß sie nicht hier und dort einmal aufgetaucht und allmählig zur Herrschaft gelangt ist, sondern mit der Schrift selbst sich verbreitet hat und in den Ort und die Zeit ihrer Entstehung zurückreicht. So muß man sagen, wenn man nicht das sinnlose Wunder annehmen will, daß unabhängig von einander an den verschiedensten Orten diese und nur diese Vermuthung aufgestellt worden sei, zu welcher der Gegenstand keinen Anlaß bot. Da aber dem Brief ebensowenig ein beachtenswerther Grund gegen die Verfasserschaft des Clemens, welcher nicht ein Grund gegen die überlieferte Abfassungszeit wäre, entnommen worden ist [2]), so behält die Ueberlieferung Recht.

Hiermit ist uns die Möglichkeit einer näheren Bestimmung der Lebenszeit des Clemens und damit der beanspruchten Abfassungszeit des Hirten gegeben, und zwar einer Bestimmung, welche von der vorher constatirten ältesten Ueberlieferung über das Bisthum des Clemens unabhängig ist. Denn es ist nicht die Weise einer Gemeindetradition und ebensowenig der alten Kirchenhistoriker, aus gelegentlichen Aeußerungen einer alten Schrift über die Weltlage ihrer Zeit ein chronologisches Datum für die Lebenszeit ihres Ver-

---

1) Iren. III, 3, 3.

2) Vgl. selbst Volkmar a. a. O. S. 324. Was Hilgenfeld seitdem (prolegg. p. XXX sq.) vorgebracht hat, würde selbst dann, wenn wir die Identität des Flavius Clemens mit dem Bischof zugeben könnten, eine Widerlegung nicht erfordern. Was aber unter einer von der Abfassung verschiedenen Uebersendung des Briefs durch Clemens (p. XXXI) zu verstehen sei, während doch die römische Gemeinde die drei Boten mit dem Brief abschickt, ist nicht zu sagen.

fassers zu gewinnen. Das 3. Jahr Trajans als Lebensgrenze des Clemens und die dritte Stelle nach Petrus für die Zeit seiner hervorragenden Wirksamkeit an der römischen Gemeinde hat man mit den damaligen Mitteln kritischer Untersuchung nicht dem Brief des Clemens entnehmen können. Wenn **wir** ihm also irgend etwas Derartiges entnehmen können, so tritt dies als urkundliches Zeugnis neben das der Ueberlieferung, und diese beiden stimmen in freier Weise überein.

Ich halte es für bewiesen, daß der Brief nicht etwa schon nach der neronischen Verfolgung geschrieben ist, und wüßte dem, was dagegen gesagt worden ist [1]), nichts Wesentliches hinzuzufügen. Alles weist uns in die letzten Jahre des 1. Jahrhunderts. Mit Recht erkennt man ziemlich allgemein in den plötzlichen und rasch aufeinanderfolgenden Unglücksfällen und Gefahren, welche die römische Gemeinde betroffen und bisher gehindert haben, sich der Verwirrung der korinthischen Gemeinde anzunehmen, die domitianische Christenverfolgung. Der genannte Hinderungsgrund ist nun weggefallen; die römischen Christen haben Zeit und Ruhe gewonnen, sich der Angelegenheit der Schwestergemeinde wieder anzunehmen. So muß also die Verfolgung ihr Ende erreicht haben. Dann wird aber die Abfassungszeit des Briefs etwas genauer bestimmt werden müssen als gewöhnlich geschieht [2]). Nach den allein zuverlässigen Nachrichten haben sich Domitians Habsucht und Argwohn erst in der allerletzten Zeit seiner Regierung gegen die Christen gewendet. Zwar schon zum 13. Jahr Domitians (2109 Abr.) setzen die Chroniken die Verbannung des Johannes, aber erst nach dem 14ten, also ins 15te die Hinrichtungen und Verbannungen von Christen, z. B. der Domitilla [3]). Und trotz der widersprechenden Meinung

---

1) z. B. von Hilgenfeld, ap. Väter S. 83 f. Lipsius, de ep. Clem. priore p. 144 sqq.

2) Hilgenfeld, ap. Väter S. 84: „die Regierungszeit Domitians"; Clem. epp. prolegg. p. XXXI sq.: nach 93 und vor Domitians Tod. Lipsius, de ep. Clem. pr. p. 143: a. 92—96.

3) Eus. Chronic. can. ed. Alfr. Schoene 1866 vol. II, p. 160 (Aucher II, 279); Chron. pasch. ed. bonn. I, 468. Euseb. h. e. III, 17 (eine von Lipsius (de Clem. ep. priore p. 141. 142 adn. 2) sehr ungenau paraphrasirte Stelle; erst mit τελευτῶν τῆς Νέρωνος θεοεχθρίας τε καὶ

Tertullians [1]) wird es dabei bleiben, daß bis zum Tode des Kaisers die Verfolgung von Christen, besonders von römischen Christen fortgedauert hat [2]). Erst Nerva schlug gleich nach seinem Regierungsantritt alle Anklagen auf Gottlosigkeit und jüdische Lebensweise nieder, ließ die Verbannten zurückkehren und schaffte dadurch vor allem auch den Christen Ruhe [3]).

Also keinenfalls vor dem Regierungsantritt Nervas im September 96 kann der Brief des Clemens geschrieben sein; wahrscheinlich ist es erst im Jahre 97 geschehen, denn die Restitution zahlreicher verbannter und verarmter Christen, die Ordnung der durch vielfache Verleugnungen arg verwirrten Gemeindeverhältnisse [4]) wird die Vorsteher der Gemeinde kaum weniger in Anspruch genommen haben als die Verfolgung vorher. Unter der Voraussetzung also, daß Clemens den Brief geschrieben hat, haben wir daran einen neuen Beweis dafür, daß der Bischof Clemens mit dem im Januar 96 hingerichteten Consul nicht identisch ist, und die Tradition, daß er bis ins 3. Jahr Trajans (100 oder 101) gelebt habe, gewinnt eine von ihr unabhängige Bestätigung.

Wir haben somit ein Recht, die Zeit, in welcher der Hirt geschrieben sein will, bis über das Jahr 96 hinaus auszudehnen. Da Clemens im Jahre 97 noch gelebt haben muß und vielleicht erst 3—4 Jahre später gestorben ist, behalten wir in Ermangelung eines historisch feststehenden Terminus Spielraum bis zum Schluß des Jahrhunderts.

θευμαχίας διάδοχον ἑαυτὸν κατεστήσατο κ. τ. λ. geht Euseb zur Christenverfolgung über); c. 18: ἐν ἔτει πεντεκαιδεκάτῳ Δομετιανοῦ. Lactant. de mort. persecut. 3 bezeichnet gleichfalls die Antastung der Christen als die letzte seinen Untergang unmittelbar nach sich ziehende Gewaltthat Domitians.

1) apolog. 5, vielleicht auch Hegesipp, dessen Worte Euseb III, 20, 6 in indirecter Rede gibt.

2) Vgl. Imhof, Domitian S. 116; Lipsius l. l. p. 142; Keim in Herzogs Realencyklop. X, 277.

3) Dio Cassius 68, 1 sq.; Eus. h. e. III, 20, 8; Lactant. de mort. persecut. 3.

4) Vgl. das Nähere unten Kap. 4: „Die Christen und die heidnische Welt“, und Buch 3, Abschnitt II: „Der dermalige Zustand der Kirche“.

2. Hermas oder Pseudohermas.

Jeder Versuch, den übrigen Angaben des Hirten eine nähere Bestimmung zu entnehmen, selbst die bisher geführte chronologische Untersuchung, würde verlorene Mühe sein, wenn die heute herrschende Ansicht über den Charakter des Buchs im Recht bliebe. Offenbar nämlich, sagt man, will der in den letzten Zeiten Trajans [1]), oder unter Hadrian [2]), oder zur Zeit des Bischofs Pius [3]), gegen oder um die Mitte des 2. Jahrhunderts [4]) schreibende Verfasser, indem er sich zum Zeitgenossen des Clemens macht, für „den apostolischen Hermas" gelten, um wie so viele „apokalyptische" Schriftsteller unter dem Schirm eines gefeierten Namens seinen Offenbarungen Eingang zu verschaffen. Hier eben, an dieser einzigen Stelle seines umfangreichen Buchs tritt die schriftstellerische Fiction hervor [5]). Der wohlverdiente Spott, mit welchem selbst Volkmar den „apostolischen", den „berühmten" Hermas abgewiesen hat [6]), hat auch im letzten Jahrzehnt nicht abgehalten, es immer wieder als eine unzweifelhafte, des Nachweises gar nicht mehr bedürftige Thatsache auszusprechen, daß der Verfasser des Hirten „der apostolische Hermas (Röm. 16, 14)" sein wolle, ohne es zu sein [7]).

---

[1]) Schwegler, nachap. Zeitalter I, 328 ff. Ewald a. 115—120; Gesch. Isr. 2. Aufl. VII, 306. Hilgenfeld hielt es früher (ap. V. S. 160) wenigstens für möglich.

[2]) Hilgenf. ap. V. S. 160. Volkmar, Hdb. d. Einl. in d. Apokr. II, 291 um 130—135.

[3]) Nach der gewöhnlichen Angabe 142—157 n. Chr., nach Lipsius, Quellenkr. des Epiphan. S. 60: 139—155.

[4]) Credner, Gesch. des Kanons S. 37. 42; Hefele, prolegg. XCVII; Dorner, Entwicklungsgesch. d. L. v. d. Pers. Chr. I, 190; Bunsen, Hippolytus I, 428; Uhlhorn, Herzogs Realenc. V, 775; Ritschl, altkath. Kirche S. 402, indem er ihn für die (ganze) erste Hälfte des 2. Jahrhunderts zeugen läßt; Lipsius, Ztschr. f. w. Th. 1865 S. 283; Hilgenfeld neuerdings in Herm. prolegg. XX; Hagemann in der theol. Quartalschr. Tüb. 1860 S. 34: eher hinter als vor 150 n. Chr.

[5]) Schwegler a. a. O. I, 330. Hilgenf. ap. V. S. 96. 127. Volkmar, theol. Jahrbb. 1856 S. 319. Hilgenfeld, prolegg. XV.

[6]) a. a. O. S. 319.

[7]) So zuletzt Lipsius in Ztschr. f. w. Th. 1865 S. 283.

Lassen wir die Frage hier noch unerörtert, ob es nicht eine Verirrung des Geschmacks sei, den Hirten in irgend einer Hinsicht mit dem Buch Henoch, den Testamenten der zwölf Patriarchen, der Assumtio Mosis, dem 4. Buch Esra, der Apokalypse des Petrus und ähnlichen Büchern zusammenzustellen. Aber welche Namen sind's denn, in deren Hülle diese künstlichen Elaborate ans Licht treten? Die Heroen der Urzeit, die epochemachenden Geister der Offenbarungsgeschichte werden citirt. Selbst verbrauchte Namen wie die des Ezechiel und Daniel müssen noch einmal herhalten. Mit dem berühmten Schreiber des Jeremia, mit Eldad und Modad, den merkwürdig weissagenden Männern aus Mosis Zeit, begnügt man sich allenfalls. Will man einen heidnischen Mund christliche Wahrheit verkündigen lassen, so steigt man in die graueste Vorzeit griechischer und asiatischer Geschichte zurück. Sucht Einer einen neutestamentlichen Namen, so thut er es kaum unter einem Apostel. Warum sollte man auch bescheiden sein, da man so leicht Glauben bei den besonnensten Männern fand, und die Wirkung sich meist nach der Höhe des Anspruchs bemaß! Aber gesetzt, unser Verfasser wäre gegen die Sitte der ihm aufgedrängten Gesellschaft bescheiden gewesen, er hätte vom Standpunkt der apostolischen Zeit die Schäden seiner Zeit rügen wollen und hätte zu dem Ende einen Zeitgenossen der Apostel ausreichend gefunden, welche wunderliche Wahl hätte er dann getroffen! Er schlug das 16. Kapitel des Römerbriefs auf, ging vorüber an all' den Namen, welche dort durch irgend eine Erwähnung ihrer Thaten und Leiden, durch irgend ein Lob des Apostels oder eine Aeußerung seiner Zuneigung ausgezeichnet waren, selbst an dem Rufus, von welchem, wie es scheint, als einem Glied der römischen Gemeinde man auch sonst etwas wußte [1]), bis er auf eine Reihe kahler Namen, unter ihnen auf den des Hermas stieß. Er bedachte dabei wahrlich nicht, daß der Erste, welcher ihn unseres Wissens darin wiedererkannt hat, Origenes, gerade daran einigen Anstoß nehmen werde, daß es ein so gar schmuckloser Name sei, und noch weniger, daß spätere Kritiker beweisen würden, daß es in Rom niemals einen Hermas gegeben habe, welchem Paulus einen Gruß bestellt, daß dieser viel-

---

[1]) Marc. 15, 21.

mehr in Ephesus zu suchen sei [1]). Wie abenteuerlich im Fall der Richtigkeit dieser Annahme der ganze Verlauf sich gestalten würde, braucht nicht gezeigt zu werden. Aber angenommen, Paulus hat einen zu Rom lebenden Christen Namens Hermas grüßen lassen, oder der Verfasser des pseudopaulinischen Epilogs, wie es nach der vorzugsweise kritischen Schule lautet, hat wie so manchem andern auch diesem römischen Christen nachträglich zu solcher Ehre verholfen, so wird das Verfahren unseres Verfassers um nichts begreiflicher. Führte er etwa, wie Credner und Hefele meinen, denselben Namen mit seinem Helden, so hätte ihn das kindliche Vergnügen solchen Versteckspiels doch nicht von der Pflicht entbunden, sich noch durch andere Züge, als diesen so häufigen [2]) Namen, in jenen Vorfahren zu verkleiden. Er mußte sich, wenn er irgend solcher Gedanken, wie man sie ihm zumuthet, fähig war, in die apostolische Zeit selbst zurückdatiren; man denke nur an die pseudoclementinische Literatur; statt dessen spricht sich nach allgemeinem Zugeständnis in jeder Hinsicht das Bewußtsein einer ziemlich jungen, nachapostolischen Zeit aus [3]). Er mußte Beziehungen zu irgend einem Apostel fingiren, vor allem zu Paulus; statt dessen erwähnt er nicht einmal einen Apostel. Er mußte durch irgendwelche Verwendung des Römerbriefs, sei es auch eine Verdrehung seines Inhalts, die Gedanken der Leser dorthin lenken; statt dessen läßt sich von allen Schriften des N. T.'s eher, als vom Römerbrief, nachweisen, daß er sie gekannt habe. Man wird daher zugeben müssen, daß, wenn er für einen Hermas der apostolischen oder nachapostolischen Zeit gelten will, dieser sich ihm nicht durch Röm. 16, 14 empfohlen hat, sondern durch eine Ueberlieferung der römischen Gemeinde, welche von diesem Manne als einem Zeitgenossen des Clemens, als einem Manne prophetischer Begabung und überhaupt als dem Träger all' der persönlichen Verhältnisse, in welchen der angebliche Verfasser erscheint, zu erzählen wußte.

---

[1]) Vgl. z. B. Reuß, Gesch. d. h. Schr. S. 94 f. (3. Aufl.)

[2]) Im Index von Gruter, corp. inscr. ex rec. Graevii kommt 27mal Herma, die völlig latinisirte Form, 139mal Hermes vor.

[3]) Vgl. z. B. Volkmar a. a. O. S. 319.

Dies hat Hilgenfeld früher noch anerkannt [1]), womit freilich die gleichzeitige Versicherung, „daß die Erzählung unserer Schrift reine Fiction ist", unvereinbar bleibt. Es liegen kaum 50 Jahre zwischen dem Tod des Clemens und dem letzten Termin, bis zu welchem irgend jemand den Hirten herabdrückt; kaum 20 sind bis zu dem Zeitpunkt verflossen, welchen Ewald und früher Hilgenfeld annahmen, nur 30 bis zu dem, welchen Volkmar beharrlich nennt. Es lebten in allen diesen Fällen noch bejahrte Leute genug in der römischen Gemeinde, welche in ihrer Jugend wenigstens den Clemens und den vom Verfasser erwählten Localheiligen gesehn hatten. An deren Erinnerungen, welche zum Theil seine eigenen waren, mußte der Verfasser anknüpfen mit seiner Dichtung. Er durfte keine zur Zeit seines Schreibens in Rom lebende Person in irgend eine Beziehung zu der fingirten Vergangenheit setzen, welche von dieser nicht als Wahrheit wäre erkannt worden. In früheren Jahrhunderten, in fernen Ländern mag ein Scribent das Fremdartigste verbunden, das Unmöglichste geschehen sein lassen; im engen Rahmen einer Ortsgemeinde und eines Viertel-, höchstens eines halben Jahrhunderts ist zu solchen Dingen für den kein Raum, dem es darum zu thun ist, seiner Schrift durch ihre historischen Bestandtheile den Schein eines höheren Alters zu geben. Manches Sagenhafte kann sich auch im Lauf eines Menschenalters um eine durch ihre Bedeutung dazu reizende Persönlichkeit ansetzen; aber an die in der lautern oder unlautern Ueberlieferung fortlebende Gestalt bleibt der gebunden, welcher seinen Bericht nicht als Gedicht, sondern als geschichtliche Wirklichkeit aufgenommen sehen will. Daß dies der Verfasser des Hirten will, daß er nicht Befriedigung eines dichterischen Bedürfnisses, sondern eine auf vollem Glauben an seinen Bericht beruhende praktische Einwirkung bezweckt, hat noch Niemand bezweifelt; und daß er jene Bedingungen erfüllt hat, beweist der Erfolg. Nur unbedeutend können die Anachronismen gewesen sein, die er sich zu Schulden kommen ließ. Jede fehlgreifende Zurücktragung irgend bedeutender Thatsachen hätte die Anerkennung seiner Schrift als eines Werks aus der Zeit des Clemens in Rom wenigstens unmöglich gemacht. Damit ist noch nicht gesagt, daß der Verfasser nicht in das der

[1]) Ap. V. S. 160 f.

Ueberlieferung entnommene Schema einzelne individuelle Züge, Vorgänge rein privater Natur u. dgl. eingetragen habe; aber es ist die doppelte Forderung zu stellen, erstens, daß Alles, was man nicht aus dem Zweck der beabsichtigten Illusion erklären kann, was man also als Erzeugnis freier Dichtung fassen zu müssen glaubt, aus dem Zweck der Schrift selbst, welchem die Fiction nur zur Stütze dient, erklärt werde als Versinnbildlichung seiner Idee, als Folge des Versuchs ihrer Verwirklichung, und zweitens, daß von den der Ueberlieferung entnommenen Zügen gezeigt werde, wie sie überhaupt Bestandtheil einer 30—50jährigen Ueberlieferung sein und im Bewußtsein einer späteren Generation so festhaften konnten, daß sie durch dieselben in jene Vergangenheit zurückversetzt wurde.

Es bedarf nach dem Gesagten keines Beweises, daß die Erwähnung des Clemens und der Name des Hermas als überlieferungsmäßiger Grundstock nicht ausreichen. Die übrigen Namen, welche vorkommen, müssen derselben gleichfalls entnommen sein, und zwar müssen sie so bekannt gewesen sein, daß ihre Nennung die Illusion stark unterstützte. Am Schluß jener schon erwähnten kurzen Schrift [1]) wird dem Hermas zugerufen: „Du sollst dem Maximus sagen: ‚Siehe, eine Drangsal kommt! Wenn du so willst, so verleugne wiederum!‘ Der Herr ist nahe denen, die sich bekehren.“ Dieser Maximus wird im ganzen Buch nicht wieder erwähnt [2]). Einem um 140—150 in Rom lebenden Mann, welcher etwa einige Jahre zuvor Gelegenheit gehabt hatte, sein Christenthum zu verleugnen, kann die Warnung nicht gelten; denn dieser würde unter dem Beifall aller Lacher dagegen protestirt haben, daß ihn vor 50 und mehr Jahren, als er ein Kind oder noch nicht geboren war, der Tadel schon habe treffen können, worauf sich die Warnung gründet. Es muß, wenn unser Buch um 140 geschrieben wurde, um jene Zeit ein Mann des 1. Jahrhunderts wegen seiner Christusverleugnung unter Nero oder Do-

[1]) vis. II, 3, p. 11, 11 sq.

[2]) Er steht so räthselhaft da, daß beide lateinische Uebersetzer nicht mit ihm fertig werden konnten und lieber das lateinische Wort maximus im griechischen Text sich gefallen ließen, als an eine leibhaftige Person zu denken.

mitian so berühmt gewesen sein, daß er so lange nachher noch als Typus dieser Sünde gelten und ihm noch ins Grab hinein diese Warnung nachgerufen werden konnte. Der einzig denkbare Zweck dieses wunderlichen Verfahrens wäre die Absicht, auch durch diesen Namen dem Buch alterthümlichen Schein zu geben. Aber wir müßten bekennen: pietätsloser, wenn wir daran denken, daß er nicht mehr lebt, ungeschickter, wenn wir den feierlichen Ton gerade dieser Stelle bedenken, erfolgloser, wie die lateinischen Uebersetzungen zeigen, hätte es ein Schriftsteller nicht machen können.

Eher wäre zu denken, daß die neben Clemens genannte Grapte, welche übrigens dem palatinischen wie dem äthiopischen Uebersetzer unverständlich blieb und von Origenes als symbolischer Ausdruck des äußeren Schriftbuchstabens aufgefaßt und daher zum Ausgangspunkt seiner allegorischen Deutung benutzt wurde [1]), eine berühmte Persönlichkeit, etwa eine verdiente Diakonisse aus Clemens' Zeit gewesen wäre, wenn nur nicht die ganze Stelle der beabsichtigten Täuschung viel mehr Schwierigkeiten bereitet, als Vorschub geleistet hätte. Jeder ernste Leser mußte sich fragen: Vor 50 Jahren also ist diese Schrift den Vorstehern unserer Gemeinde und den auswärtigen Kirchen mitgetheilt worden? Wie kommt's, daß man bisher nichts davon erfuhr? Und in jeder Gemeinde, wohin jetzt erst um die Mitte des 2. Jahrhunderts das Buch gesandt wurde, wahrscheinlich erst, nachdem man erfahren hatte, daß auch überall dort die durch Clemens hingesandte Schrift aus dem Besitz und Gedächtnis spurlos verschwunden sei, mußte sich die Frage wiederholen: Hat denn Clemens seinen Auftrag nicht ausgerichtet? Der Verfasser hat das Mittel verschmäht, welches sonst die „Apokalyptiker" zur Vermeidung dieser Schwierigkeiten gerne anwenden, das Buch für eine Geheimschrift zu erklären, deren Jahre und Jahrhunderte lange Verborgenheit und Versiegelung von Anfang an beabsichtigt sei [2]). Der größten Oeffentlichkeit hat er es von Anfang an zugedacht, und doch hat ein gnädiges Geschick es wunderbar vor der hundert-

[1]) Orig. de princ. IV, 11.

[2]) Vgl. z. B. IV Esr. vulg. XII, 36—40; XIV, 42—47; Assumt. Mos. cod. p. II, 20 sqq. bei Volkmar, Mose Prophetie S. 21. 22. Henoch I, 104 sq. Elxai, Hipp. ref. IX, 17.

fachen Prostituirung bewahrt, auf welche es sein Verfasser so gründlich angelegt hatte. Selbst seine heftigen Gegner, die nicht so vollständig mit demselben unbekannt sind, wie der muratorische Fragmentist, ein Tertullian z. B., kommen nicht auf den Gedanken, daß der Hirt erst seit 40—50 Jahren in Karthago bekannt sei, also gerade an der Stelle, welche für die nichtrömischen Leser allein die Täuschung hervorrufen konnte, sich auch gröblich verrathen habe. Aber die Kirchenlehrer des 2. Jahrhunderts sind keine Kritiker gewesen! Wenn nur die römischen Christen, nachdem sie selbst getäuscht waren, oder einige Freunde des Verfassers die versäumte Versendung passend zu entschuldigen wußten! Um so mehr müssen wir dann aber erwarten, daß der Verfasser wenigstens das Bild seiner Hauptperson, des „apostolischen“ Hermas, deutlich und treu nach der Ueberlieferung gezeichnet habe. Es lohnt sich der Mühe und ist auch für andere Fälle lehrreich, die oben ausgesprochenen sehr selbstverständlichen Grundsätze auf dieses Bild anzuwenden. Man hat den Hirten einen einfältigen Roman genannt [1]), was schon nach dem Gesagten unrichtig ist; es zeigt sich dies noch deutlicher, wenn man versucht, sich nach den erzählenden Bestandtheilen desselben ein Bild von der Person und Geschichte seines Helden zu machen. Was einfältig ist, pflegt einfach zu sein; und ich kenne keinen Roman, am wenigsten ein Volksbuch wie dies, worin so gar nichts erzählt würde. Es tritt dem Leser allerdings aus den ungeschickten Worten das Bild einer leibhaftigen Person entgegen, und auch hierdurch unterscheidet sich der Hirt von aller „apokalyptischen“ Literatur; aber, wenn man von den ersten Zeilen des Buchs absieht, treten die Züge desselben nicht in Form der Erzählung, nicht einmal in ausdrücklichen Andeutungen, sondern ganz unabsichtlich aus Rede und Gegenrede innerhalb der Visionen hervor. Nur mit wenig Worten wird zur Einleitung der einzelnen Gesichte die Lage gezeichnet; auch der einzige kurze Abschnitt an der Spitze des Buchs, der wie Erzählung lautet, führt raschen Schrittes oder vielmehr in Sprüngen zu der Thatsache, deren Kenntnis zum Verständnis der ersten Vision unerläßlich ist, und ist für jeden, der den dort eingeführten Personen und berichteten Thatsachen ferne

---

[1]) Bunsen, Hippolytus I, 229.

steht, so räthselhaft dunkel, daß jeder Versuch der Deutung ein Wagnis ist. Schon die ältere lateinische Uebersetzung hat schlechterdings nicht damit fertig werden können; und die Schwierigkeit der Sache ist wohl der Grund, warum in den neueren ausführlichen Besprechungen über dies Stück beharrlich geschwiegen wird, welches seit Auffindung der neuen Textquellen eine völlig veränderte Gestalt erhalten hat, und dessen genaues Verständnis eine der unentbehrlichsten Grundlagen für jedes kritische Urtheil über das Verhältnis des wirklichen zu dem fingirten Verfasser ist.

* *
*

„Der, welcher mich auferzogen hat, hat mich an eine gewisse Rhode nach Rom verkauft"; so beginnt das Buch im wesentlichen übereinstimmend nach allen Zeugen außer der älteren lateinischen Uebersetzung [1]). Wir erkennen daraus, wenn auch mühsam, ein erstes Stück Lebensgeschichte. Hermas ist nicht in Rom geboren und aufgewachsen; denn, wenn auch nach dem Sprachgebrauch des Hirten εἰς Ῥώμην allenfalls in Rom heißen könnte [2]), so kann das hier doch nicht der Fall sein, da der Ort, wo der Verkauf abgeschlossen wurde, für die voraufgegangene Lebensgeschichte und die gleich zu erwähnenden Ereignisse völlig gleichgültig ist. Den Ort also bezeichnen die Worte, wohin Hermas durch den Verkauf an Rhode gekommen und wo alles weiter Erzählte geschehen ist. Sein früherer Besitzer — denn sein Vater kann's ja nicht gewesen sein [3]) — ist schwerlich ein Christ gewesen; denn christliche Herren behandelten ihre Sclaven nicht mehr als Handelsartikel. Er ist wahrscheinlich ein Jude gewesen, denn die judengriechische Sprache des Hermas beweist, daß er in jüdischen Kreisen, vielleicht sogar nicht ohne Kenntnis ihrer eigenen Sprache aufgewachsen ist. Da Hermas erst bei ihm groß geworden ist, so kann der unten näher nachzuweisende

1) d. h. sin. aeth. palat., während lips. hier ganz unverständlich verderbt ist.

2) cf. vis. II, 4, p. 12, 11; sim. I, 78, 9. Vgl. Beilage I über die Sprache des Hermas.

3) Als merkwürdige Unnatur wird den Phrygiern nachgesagt, daß sie ihre eigenen Angehörigen verkaufen: Philostr. vit. Apollon. VIII, 7, 12.

Bestand seiner Sprache und Begriffsbildung [1]) nicht aus einer seiner Sclaverei noch vorangehenden Periode stammen. Hermas selbst ist also, da er in früher Jugend schon oder von seiner Geburt an Sclave eines jüdischen Hauses gewesen ist, und da Juden nicht ihre Volksgenossen zu kaufen und verkaufen pflegten, Jude nicht von Abstammung, sondern, soweit er es ist, durch Erziehung.

Wir wissen nicht, ob jene Rhode [2]) eine Christin war, als er in ihren Besitz überging. Jedenfalls ist sie es gewesen, als sie starb. Daß sie jetzt nicht mehr lebt, während Hermas schreibt, und daß sie als Christin gestorben ist, ergibt sich aus der ersten Vision, in welcher sie ihn vom geöffneten Himmel aus begrüßt. Dort bei Gott verklagt sie ihn wegen einer Versündigung an ihr. Nicht in rachsüchtiger Absicht, sondern durch ihre bloße Anwesenheit dort zeugt sie davon und erscheint ihm nun, um ihn zu christlicher Buße zu ermahnen. Was aber zwischen den beiden Thatsachen seines Eintritts ins Haus der Rhode und dieser Erscheinung seiner verstorbenen Herrin liegt, bleibt sehr dunkel. Es wird der größere Theil seines Lebens sein; alle seine persönlichen und häuslichen Verhältnisse, welche während des Empfangs der Visionen, während eines Zeitraums von kaum zwei Jahren [3]), sich nicht wesentlich ändern, müssen in diesem Zeitraum sich gebildet haben. Aber von allen Ereignissen, die das voraussetzt, wird keins erzählt. Nur zwei Bemerkungen werden dem Bericht des ersten Gesichtes vorausgeschickt, weil sie für das Verständnis desselben unerläßlich waren.

---

1) Vgl. besonders Beilage I.

2) An die Magd im Hause der Maria, der Mutter des Marcus (Akt. 12, 13), ist natürlich nicht zu denken; denn, wenn sie auch, wie der Sohn ihrer Herrin, später in Rom gelebt haben könnte, so hat doch der Uebergang aus ihrem früheren Stand in den einer Sclaven haltenden Herrin wenig Wahrscheinlichkeit. Das Ῥόδῃ τινί führt überdies am wenigsten auf einen Zusammenhang mit den Notabilitäten der apostolischen Zeit, und der echt griechische Name ist sehr gebräuchlich.

3) Ohne Unterbrechung geht das vis. I, 1 Beginnende fort bis I, 4; ein Jahr später fällt vis. II, 1; dann 15 Tage bis II, 2; unbestimmte Zwischenräume vis. III, 1 und 2; 20 Tage bis vis. IV, 1. Es liegt etwas zwischen den Visionen u. Mandaten, aber schwerlich viel. Von da an ist der Zusammenhang nicht mehr erheblich unterbrochen bis zum Schluß des Ganzen.

Die eine bezieht sich auf einen Vorgang, welcher der Vision nicht allzulange vorangegangen ist [1]), also im wesentlichen auch schon die Verhältnisse voraussetzt, in welchen er sich gegenwärtig befindet; die andere auf einen gleichfalls nicht weit zurückliegenden [2]), aber vom Eintritt ins Haus der Rhode durch „viele Jahre" getrennten Zeitpunkt. „Nach vielen Jahren", so fährt er nach jenem Anfangssatz fort, „erkannte ich diese wieder und begann sie zu lieben, wie eine Schwester." Dann muß er also, nachdem er einige Zeit ihr Sclave und in ihrem Hause gewesen ist, lange Zeit von ihr getrennt gelebt haben, wenn anders das textkritisch unanfechtbare [3]) *ἀνεγνωρισάμην* einen Sinn haben soll. Sie wird ihn also freigelassen haben, und er hat sich wahrscheinlich auswärts die selbständige Stellung erworben, von welcher gleich näher zu berichten ist. Er ist vor allem seit vielen Jahren verheirathet, ist es also auch schon gewesen, als er vor nicht allzulanger Zeit seine ehemalige Herrin wieder gesehen hat. Darum bemerkt er ausdrücklich, daß es eine leidenschaftslose Zuneigung gewesen sei, die sich seit dem Wiedersehn nach so langer Trennung und gewiß in dankbarer Erinnerung an früher erfahrene Güte [4]), zumal an die Freilassung, welche das äußere Glück seines Lebens begründet hatte, nun bei ihm zu bilden begann. Aber nicht lange dauert's, so gewinnt diese Zuneigung eine Form, in welcher sie ihm nicht ungerügt hingehn soll. Es sieht seine Herrin von ehedem eines Tags im Tiber sich baden, ist ihr beim Aussteigen aus dem Bade behülflich; und beim

---

[1]) vis. I, 1, p. 3, 9 wird der Bericht von der Vision durch *μετὰ χρόνον τινά* (sin. lips. vulg.) daran angeschlossen; das postea des palat. und post paucos dies des aeth. führen auf keinen anderen Text, sind nur irreführende Uebersetzungen. Der griechische Text läßt für ein Jahr oder zwei Raum.

[2]) vis. I, 1, p. 3, 3. Auch hier steht *μετὰ χρόνον τινά* durch sin. und vulg., indirect durch palat. u. aeth. fest, während die undeutliche Lesart des lips. keine Beachtung verdient. Die Bemerkung in Stud. u. Krit. 1868 S. 325, Anm. a nehme ich als gänzlich verfehlt wieder zurück.

[3]) Mit sin. stimmen die meisten Handschriften der vulg. (recognovi), während das cognovi des pal. u. cod. vat. vulgatae und invenit des aeth. zu einer anderen Lesung keinen Halt geben. Im lips. fehlt das Wort.

[4]) Er sagt von ihr vis. I, 2: *ὀνειδισμός μοι γέγονεν ὑπὸ γυναικὸς ἀγαθωτάτης*.

Anblick ihrer Schönheit steigt in ihm der Gedanke auf: „Glücklich wär' ich, wenn ich ein solches Weib an Schönheit und Charakter besäße!" „Nur dies", fügt er hinzu, „dachte ich und weiter nichts." Auch hierdurch will er sagen, daß es nicht eine Aufwallung roher Sinnenlust gewesen sei. Mit dem Anblick der Schönheit verband sich sofort die Ehrerbietung gegen ihre Geistesart (*τρόπος*), und eine Vergleichung dieser mit der wenig liebenswürdigen Art seiner Frau erzeugte den Gedanken. Es ist ebensosehr ein Seufzer unter dem Druck eines, wie sich nachher zeigt, sehr unerfreulichen häuslichen Lebens, als ein Lustgedanke. Er hat den an sich so unbedeutenden Vorgang völlig vergessen, als die inzwischen Verstorbene in der Vision ihm zuruft: „Gott zürnt dir, weil du dich an mir versündigt hast." Er kann ihr antworten: „An dir habe ich mich versündigt? Auf welche Weise? oder wann habe ich dir auch nur ein häßliches Wort gesagt? Habe ich dich nicht stets als meine Herrin angesehn [1]) und stets wie eine Schwester geehrt? Weib, warum sagst du mir so böse und unreine Dinge nach?" worauf sie ihn lächelnd daran erinnert, daß auch die im Herzen aufsteigende Lust zur Sünde Sünde sei und nicht unerkannt und unvergeben bleiben dürfe.

Einen Roman kann man diese sprunghaften Bemerkungen nicht nennen. Wahrscheinlich wurden sie von den ersten Lesern, an welche der Verfasser zunächst dachte, von seinen Mitbürgern und Zeitgenossen, welche den äußeren Gang seiner Lebensgeschichte kannten, besser verstanden als von uns. Nur die innere Entwicklung seines Verhältnisses zu Rhode, welche an sich unbedeutend und darum unbekannt, deren Kenntnis aber zum Verständnis der sachlich so bedeutsamen ersten Vision nothwendig war, hat er beschrieben; den äußern Hergang, seinen Verkauf an Rhode, ihr Wiedersehn und die Tiberscene hat er nur soweit skizzirt, als es für jenen Zweck unentbehrlich war. Wir können nur durch Rückschlüsse Einiges erfahren.

---

[1]) Die Worte *οὐ πάντοτέ σε ὡς κυρίαν ἡγησάμην κ. τ. λ.* (p. 4, 16) beziehen sich auf die Zeit, in welcher sie nicht mehr wirklich seine Herrin war. Dies und das *ἠρξάμην αὐτὴν ἀγαπᾶν ὡς ἀδελφήν* p. 3, 3 zeigt, daß er seit jener Wiedererkennung häufig mit ihr verkehrt und dauernd in Rom ansässig gewesen ist.

Hermas hat längst einen selbständigen Haushalt gegründet und allem Anschein nach durch glückliche, aber nicht immer redliche Handelsgeschäfte einen beträchtlichen Reichthum erworben, was zum Schaden seines innern und häuslichen Lebens ausgeschlagen ist [1]). Seine Kinder sind misrathen, und die Eltern haben vor nicht langer Zeit die böse Frucht davon zu schmecken bekommen. Die eignen Kinder nämlich haben ihn und sein Weib (bei der Obrigkeit) verrathen, sind auch darnach noch nicht in sich gegangen, sondern haben durch fortgesetztes frevelhaftes Leben das Maß ihrer Sünden voll gemacht [2]). Als unmittelbare Folge der Entartung seiner Kinder und ihrer Denunciation erscheint es, daß Hermas sein Vermögen verloren und überhaupt schwere Drangsale zu erdulden gehabt hat [3]). Er scheint sein Haus dabei verloren zu haben [4]).

---

1) vis. III, 6: *ὅτε ἐπλούτεις ἄχρηστος ἦς.* Schon vis. I, 1, p. 5, 6 sqq. wurde auf seinen früheren Reichthum hingewiesen, da in diesem persönlichsten Stück des Buchs eine ganz allgemeine Besprechung der Schädlichkeit des Reichthums nicht am Platze wäre. — Auf nicht eben löbliche Handelsgeschäfte weisen Sätze hin, wie *ταῖς πραγματείαις σου συνανεφύρης ταῖς πονηραῖς* (vis. II, 3, p. 11, 3) . . . *ἃ ἐλάλησας ψεύδη ἐν ταῖς πραγματείαις σου* (mand. III, p. 39, 23 sq.) — Auch die Warnung: *ἀπέχου δὲ ἀπὸ τῶν πολλῶν πράξεων* (sim. IV, p. 83, 25) ist ganz persönlich an ihn gerichtet und enthält einen Rückblick auf sein früheres Leben. Dann ist auch die Klage über sein mangelndes Verständnis für geistliche Dinge: *ἡ καρδία μου πεπώρωται ἀπὸ τῶν προτέρων μου πράξεων* (mand. IV, 2) nach mand. X, 1 auszulegen. Vgl. schon Mosheim inst. maj. saec. I, 225 und bei Hilgenfeld, ap. V. S. 127 f., Anm. 2. Richtiges gegen Jachmann.

2) vis. II, 2: *Τὸ σπέρμα σου Ἑρμᾶ ἠθέτησαν εἰς τὸν θεὸν καὶ ἐβλασφήμησαν εἰς τὸν κύριον καὶ προέδωκαν τοὺς γονεῖς αὐτῶν ἐν πονηρίᾳ μεγάλῃ καὶ ἤκουσαν προδόται γονέων καὶ προδόντες οὐκ ὠφελήθησαν, ἀλλ' ἔτι προσέθηκαν ταῖς ἁμαρτίαις αὐτῶν τὰς ἀσελγείας καὶ συμφυρμοὺς πονηρίας καὶ οὕτως ἐπλήσθησαν αἱ ἀνομίαι αὐτῶν.*

3) vis. II, 3: *μεγάλας θλίψεις ἔσχες ἰδιωτικὰς διὰ τὰς παραβάσεις τοῦ οἴκου σου.* Auch die Worte vis. I, 3: *διὰ γὰρ τὰ ἐκείνων ἁμαρτήματα καὶ ἀνομήματα σὺ κατεφθάρης ἀπὸ τῶν βιωτικῶν πράξεων* glaube ich gegen Hilgenf. ap. V. S. 130 so verstehen zu müssen. Hermas gebraucht in hebraisirender Weise *ἀπὸ* in Verbindung mit solchen Verben so, daß es durch einen ganzen Satz aufgelöst werden muß (S. Beil. I), und *πράξεις* gebraucht er (s. Anm. 1) wie *πραγματεία* für Gewerbe, Geschäft, so daß der Sinn ist: Wegen und in Folge der Sünden deiner Kinder wurdest du beschädigt, so daß du dein Geschäft, deinen Erwerb verlorst.

4) sim. VII, p. 99, 31.

Auf alle Fälle gehört er zu den θλιβέντες, bei welchen es nur eben nicht zum Martyrium gekommen ist [1]. Er ist im Zusammenhang mit der Schlechtigkeit seiner Kinder in eine Lage gekommen, in welcher es sich um Abfall von dem lebendigen Gotte handelte, und er hat diese Probe bestanden [2]. Es ist nicht mehr Vermuthung, sondern die einzig denkbare Erklärung dieser Andeutungen, daß seine Kinder ihn und sein Weib als Christen (oder Juden) bei der heidnischen Obrigkeit angezeigt haben, daß er in den darauf folgenden gerichtlichen Verhandlungen vor einer Verleugnung sich bewahrt, aber sein Vermögen durch Confiscation verloren hat.

Dies alles war vor Beginn der visionären Erlebnisse geschehen. Aber es hat sich die Lage schon inzwischen etwas geändert und ändert sich noch im Verlauf des Buchs. Seine Kinder sind schon zu Anfang wenigstens insoweit wieder in das richtige Verhältnis zurückgekehrt, daß er aufgefordert werden kann, sie durch tägliche Ermahnungen, gleich dem Schmied, der nicht anders als durch unaufhörliche wuchtige Hammerschläge seines harten Stoffes Herr wird, zur Einsicht ihrer Sünde und rechter Buße zu führen [3]. Zwar auch im folgenden Jahr noch bedürfen sie ernster Zurechtweisung; auch sein Weib, das seine Zunge nicht im Zaum zu halten weiß, macht ihm viel Verdruß. Er selbst muß ermahnt werden, seinen Kindern ihr Unrecht nicht nachzutragen und sein Weib nicht aufzugeben, damit ihnen die Möglichkeit der Besserung bleibe, zugleich auch in bescheidener Erkenntnis seiner eigenen Verschuldung an ihrer sittlichen Verwahrlosung [4]. Aber es tritt eine gründliche Besserung ein; sie haben von Herzen Buße gethan, und schon ist die noch andauernde (finanzielle) Noth, welche um ihretwillen auf dem Haus des Hermas lastet, auch für sie mehr ein Läuterungsmittel als eine Strafe. Es wird ihm Erleichterung in Aussicht gestellt; auch sein Haus soll er wieder erhalten, wenn die angefangene Besserung sich beständig erweist [5]. Ganz mittellos ist er

[1]) Vgl. für diese Klasse sim. VIII, 3.

[2]) vis. II, 3. Vielleicht ist auch ἤδη δεδοκιμασμένον (vis. I, 2) dahin zu ziehen.

[3]) vis. I, 3.

[4]) vis. II, 2 sq.

[5]) sim. VII.

auch jetzt nicht. Seine Handelsgeschäfte sind ihm verleidet oder unmöglich gemacht. Statt dessen sehen wir ihn im Besitz eines eigenen Grundstücks in der Nähe der Stadt, auf welchem er selbst landwirthschaftliche Arbeiten treibt. Daß unter dem Acker, zu welchem er nach vis. IV, 1 unaufgefordert hinausgeht, nicht überhaupt das Land im Gegensatz zur Stadt zu verstehen ist, sondern ein einzelnes Grundstück, zeigen die Worte unverkennbar: *ὑπῆγον εἰς ἀγρὸν τῇ ὁδῷ τῇ καμπανῇ· ἀπὸ τῆς ὁδοῦ τῆς δημοσίας εἰς τὸν ἀγρόν ἐστιν ὡς στάδια δέκα.* Schon hieraus folgt auch, daß dieser Acker ihm irgendwie zugehört; denn ein beliebiges Grundstück, dessen Lage er genau angibt, kann nicht schlechtweg *ὁ ἀγρός* genannt werden, und das Fehlen des Artikels an erster Stelle zeigt nur, daß das Wort für ihn zum Namen geworden ist. Deutlicher wird dies durch die Weisung, welche er vorher einmal erhält: *ἐλθὲ εἰς τὸν ἀγρόν, ὅπου χονδρίζεις* (vis III, 1). Daß nämlich diese Lesart erster Hand im sin. gegen die Correctur *χρονίζεις* [1]) festzuhalten sei, ist um so weniger zweifelhaft, da *χονδρίζειν* in der griechischen Literatur sonst nicht nachgewiesen wird. Es ist eine Nebenform von *χονδρεύειν* [2]), wie dieses von *χόνδρος* (i. e. alica) gebildet, welche besonders aus Dinkel (*ζέα*) gewonnen und mannigfaltig verarbeitet wurde [3]). Hermas selbst wird also Ackerbau treiben und augenblicklich mit Bereitung von alica beschäftigt sein. Das seltene Wort veranlaßte erstlich die formell naheliegende aber sinnlose Aenderung *χρονίζεις*, was nicht heißen kann: wo du dich aufzuhalten pflegst. Was die vulg. gelesen habe (in agrum, ubi vis), ist mir völlig dunkel, nur aus *χρονίζεις* kann das nicht übersetzt sein; ebensowenig die Worte des aeth.: exi in desertum et sede ibi. Dieser hat wahrscheinlich ein *κάθιζε* oder, da *ἐκεῖ* nicht wohl hineingerathen sein kann, *ὅπου καθίσεις* gelesen oder vermuthet. Der pal., dessen Lesart dunkel zu sein scheint [4]), hat vielleicht molis geschrieben

1) So auch lips. Dindorfs Anm. (Nachtr. Bem. II, 12) rechtfertigt es nicht.

2) Hesychius: *σεμίδαλιν ποιεῖν.*

3) Cf. Steph. thes. VIII, 1575. Pauly, Realencykl. (2. Aufl.) I, 1. S. 773.

4) Dressel berichtet (p. 421) manes aut maves, liest aber mavis.

und würde somit den sin. unterstützen. Jedenfalls ergibt sich, daß ein den meisten Lesern nicht verständlicher Kunstausdruck zu allen möglichen Aenderungen veranlaßte. Ein solcher wäre *χονδρίζεις*; somit liegt kein Grund vor, diese unter unsern Zeugen ältestbeglaubigte Lesart fallen zu lassen.

Aber wo liegt dieser Acker? Auf dem campanischen Wege geht er dorthin, und von der Staatsstraße bis zum Acker sind's etwa 10 Stadien. Die *ὁδὸς καμπανή* kann erstlich, obwohl es ohne alle Entschuldigung und Erklärung behauptet wird [1]), unmöglich die via Appia sein; abgesehen von dem deutlichen Gegensatz zwischen ihr und der Staatsstraße, schon deshalb nicht, weil sie niemals via Campana geheißen hat [2]). Ebensowenig kann die kürzlich von Domitian restaurirte Straße von Sinuessa über Cumä nach Puteoli [3]), welche Hefele mit der Appia zusammenzuwerfen scheint, gemeint sein, denn auch für diese ist der Name nicht nachgewiesen; sie hieß seit jener Besserung via Domitiana. Endlich paßt aber auch nicht die unter dem Namen via Campana bekannteste Straße, die Seitenstraße der Appia von Capua nach Puteoli [4]). Denn wie wäre es möglich, daß ein Mann, welcher im ganzen Buch als Einwohner Roms erscheint, seinen Acker, zu dem er hinausspaziert, 130—140 Millien von Rom entfernt [5]) haben sollte; oder, wenn er dort seinen Wohnsitz hatte, daß dann Rom als „diese Stadt" und er als Glied der dortigen Gemeinde erschiene [6])? Er hätte sein ganzes Leben auf Kirchfahrten zubringen müssen, um nur einen um den andern Sonntag am Gottesdienst theilnehmen zu können. Es hängt dieser Irrthum mit einem alten Misverständnis zweier anderer Stellen zusammen. Ein Spaziergang aufs Land wird zweimal [7]) deutlich mit den Worten *πορευομένου μου εἰς κώμας* beschrieben. Die Lesart steht vermöge der Uebereinstimmung von sin. lips. aeth. fest. Der lateinische Uebersetzer

[1]) Hefele zu vis. IV, 1. Dressel zu vis. I, 1; IV, 1.

[2]) Vgl. über sie Forbiger, Handbuch III, 703.

[3]) Dio Cass. 67, 14.

[4]) Vgl. Forbiger III, 704.

[5]) Vgl. Friedländer, Darstell. aus d. Sitteng. Roms (2. Aufl.) II, 11.

[6]) vis. II, 4; sim. I.

[7]) vis. I, 1, p. 3, 9 sq.; vis. II, 1, p. 8, 12.

(vulg.) nahm Anstoß und ließ sich durch eine später zu erörternde Erwähnung der Sibylle verführen, an Cumä zu denken [1]). In dieser Meinung entstand ohne Zweifel [2]) die Uebersetzung: Cum vero proficiscerer cum his (vis. II, 1) d. h. Cumis, und nur ein Abschreiber wird vis. I, 1 cum his erklärend in cum iis cogitationibus geändert haben. Die palatinische Uebersetzung, welche an vielen Stellen neben dem griechischen Text auch die vulg. voraussetzt, las in dieser wenigstens an zweiter Stelle Cumis, lenkte aber schon zu einer textgemäßeren Wiedergabe ein [3]). Sonderbarer Weise bietet sie an ersterer Stelle (vis. I, 1) einen Text, welcher weder durch Conjectur, noch durch Uebersetzung zu gewinnen war [4]), und weist uns damit gewiß nicht vermöge eines unerklärlichen Zufalls, sondern in Folge einer Glosse, welche ein Kundiger an den Rand ihres griechischen Exemplars geschrieben hatte, an die einzig richtige Stelle für die zu ermittelnde via Campana. Es gab außer der so benannten Staatsstraße in Campanien mehr als einen Weg in Italien, welcher im Unterschied von einer in ihrer Nähe befindlichen oder mit ihr concurrirenden Kunststraße diesen Namen führte, natürlich nicht nach der Landschaft Campanien, sondern wie diese selbst nach campus. Jeder Einwohner Roms aber, welchem sein Mitbürger erzählte, daß er auf der via Campana zu seinem Acker gegangen sei, verstand darunter ohne alles Besinnen die Feldstraße [5]), welche auf dem rechten Tiberufer, parallel der auf dem linken Ufer hinziehenden via Ostiensis, von Rom nach Portus führte und späterhin mit dem Aufschwung dieser Nebenbuhlerin Ostias unter dem Namen via Portuensis zur Staatsstraße erhoben wurde. Zur Zeit des Hermas ist das

[1]) Κύμη oder Κοῦμαι (s. Forbiger III, 731). Also Κούμας las er statt χώμας.

[2]) Vgl. Cotelier und Dressel z. d. St.

[3]) Cum apud regionem Cumanorum proficiscerer.

[4]) Cumque hoc solum cogitassem et postea venissem apud civitatem Ostiorum.

[5]) Vgl. Preller in den Berichten der k. sächs. Ges. d. W. Philol.-hist. Klasse (1849), erster Band, S. 23. Etwas anders, aber unwesentlich für uns abweichend nach desselben früherer Ausführung (Regionen der Stadt Rom S. 230) Forbiger, Handbuch III, 704.

noch nicht geschehen. Er sagt ausdrücklich — denn σπανίως, nicht ῥᾳδίως ist zu lesen [1] —, daß es keine belebte Straße sei, und nennt sie mit dem alten Namen. Ein öffentlicher Weg freilich war auch diese via Campana, denn Inschriften nennen einen curator viarum Ostiensis et Campanae [2]. Wenn aber Hermas neben der „Feldstraße" eine oder vielmehr „die Staatsstraße" nennt, so kann er nur die nächstliegende Hauptstraße meinen, auf welcher er allenfalls auch seinen Acker hätte erreichen können. Die am andern Ufer des Tiber laufende via Ostiensis kann nicht damit gemeint sein, weil dann die Angabe der Entfernung von dem dazwischenliegenden Fluß natürlicher gewesen wäre, sondern die anfangs mit der via Campana fast parallel laufende, an ihrem zweiten Meilenstein etwa 2, am dritten etwa 3 Millien von derselben entfernte via Aurelia. Lag also der Acker, wie an sich natürlich ist, nicht mehr als 2—3 Millien von Rom und ungefähr 10 Stadien, wie Hermas angibt, d. h. $^5/_4$ römische Meilen von dieser Staatsstraße entfernt, nämlich südwärts von derselben, so war die via Campana ein sehr verständiger Weg zu diesem Acker; denn ziemlich in der Mitte zwischen ihr und der Aurelia hat er dann gelegen [3]. Für die, welche ihn und seine persönlichen Verhältnisse kannten, hatte Hermes deutlich genug geredet; nur daß er diesmal nicht, wie es an sich auch der Ortskundige hätte denken können, auf der in der Nähe der Hauptstadt doppelt belebten Chaussee, sondern auf einem „spärlich betretenen" Seitenweg in Gedanken und Gebet versunken gewandert sei, als ihm die merkwürdige vierte Vision zu Theil wurde, hatte er zu sagen und hat er gesagt.

Dies ist aber auch Alles, was wir über die persönlichen Verhältnisse des Hermas aus seinem Buche entnehmen können. Eine amtliche Stellung in der römischen Gemeinde hat er nicht gehabt [4].

---

1) Die beiden lateinischen und die äthiopische Uebersetzung werden gegen die griechischen Texte, welche wohl das Gegentheil von vis. I, 1, p 3, 12 sqq. hier vermutheten, im Recht sein.

2) Preller a. a. O. S. 23, Anm. 120.

3) Vgl. auch die Straßenkarte zu Westphals röm. Kampagne.

4) Unter den Neueren hält ihn nur Ewald für einen Gemeindevorsteher (Gesch. Isr. VII, 303); aber der Name „Hirt", woraus dies gefolgert wird,

Wo immer er von den Vorstehern der Gemeinde spricht, erscheint er nicht mitbegriffen. Sein Beruf, welcher, ausgehend vom engen Kreis seines Hauses, sich allmälig zu einem Bußruf an die römische Gemeinde und die Kirche des Erdkreises erweitert, erwächst ihm erst aus den Gesichten, deren er gewürdigt wird; und selbst zur Ausrichtung dieses Berufs bedient er sich der Vermittlung der regelmäßigen Gemeindevorsteher, zu denen er nicht gehört.

Und durch diese biographischen Züge soll ein Schriftsteller gegen die Mitte des 2. Jahrhunderts sich den Schein gegeben haben, ein gefeierter Mann aus dem Ende des 1sten zu sein! Man wird gestehen müssen: diese Gestalt ist so wenig glänzend als der Name im Römerbrief. Alles das, was allenfalls Inhalt einer Tradition sein könnte, seine Herkunft, den Namen seines Weibes, seinen Uebertritt zum Christenthum, den Namen des Kaisers, unter welchem ihn das Leiden um seines Glaubens willen getroffen hat, die Geschichte dieser Drangsal verschweigt er und sagt statt dessen unter beständiger Voraussetzung einer genauen Kenntnis aller dieser Verhältnisse nur Dinge aus, welche weder einen Namen verherrlichen, noch überhaupt auf ein Menschenalter in der Erinnerung einer Gemeinde haften konnten. Das ist verständlich und das allein Naturgemäße, wenn hier ein schlichter Mann zu Leuten redet, welche ihn und die kurze Geschichte seines Lebens kennen. Es ist nicht gerade geschickt, daß er auch bei der Abfassung des ganzen Buchs und bei der schon sehr bald in Aussicht genommenen Verbreitung desselben in auswärtige Gemeinden diesen localen und in jeder Hinsicht individuellen Charakter unverwischt gelassen und sich eben dadurch bei den klugen Griechen den Vorwurf der Einfältigkeit und von Seiten seiner Uebersetzer und Erklärer so viele Misverständnisse zugezogen hat. Aber es entspricht der vom ganzen Buch bezeugten Geistesart des Verfassers, welcher überall von den individuellsten Erlebnissen und Zuständen zu den universellsten Anschauungen aufsteigt. Es entspricht überhaupt der schriftstellerischen

---

wird an keiner Stelle des Buchs dem Verfasser gegeben, sondern stets dem Bußengel, welcher auch nirgendwo, wie Ewald es darstellt (a. a. O. S. 307 f.), als des Hermas eigener besserer Geist oder besseres Selbst erscheint. Ebensowenig haben die weiteren Bemerkungen (a. a. O. S. 305, Anm. 3 und S. 306) bisher Anklang gefunden.

Ungeschicktheit, die niemand verkennen wird. Undenkbar hingegen und ohne alles Beispiel in der pseudepigraphen Literatur ist alles dies bei einem absichtlich verfahrenden Betrüger.

Man wird es zwar als ein Zeichen mangelhafter historischer Bildung bezeichnen, daß durch diesen Ausdruck wieder einmal die uns geläufigen sittlichen Begriffe auf eine Zeit angewendet werden, welcher dieselben gefehlt haben sollen. Aber der Beweis für das Gegentheil dieser Voraussetzung ist längst und oft genug geliefert. Jede in der Absicht oder gar mit dem Erfolg der Täuschung vorgebrachte schriftstellerische Unwahrheit galt in den ersten Jahrhunderten der Kirche den tonangebenden Kirchenlehrern, allen überhaupt, deren Schriften und Namen auf uns gekommen sind, als eine verabscheuungswürdige Sünde. Sie waren von der Unzertrennlichkeit des christlichen Glaubens und der vollsten Wahrhaftigkeit auch in diesem Punkt so tief überzeugt, daß sie mit dem Begriff des Pseudepigraphen, auch wo der Inhalt nicht dazu nöthigte, fast immer den des Häretischen verbanden, und umgekehrt oft genug durch den scheinbar oder wirklich rechtgläubigen Inhalt offenbar pseudepigrapher Schriften sich zu der Meinung verleiten ließen, sie seien echt, eine Thatsache, welche man nicht dazu hätte misbrauchen sollen, zu zeigen, daß man nicht an der Fiction, sondern an dem häretischen Inhalt und dem schädlichen Zweck der betreffenden Schriften Anstoß genommen habe. Sollte denn etwa, um ein von Köstlin [1]) so verwendetes Beispiel zu nennen, der Apostel Paulus die Möglichkeit setzen, daß ein Freund seines Evangeliums ihm den Streich spiele, unter seinem Namen einen Brief ausgehn zu lassen [2]), und aus diesem Anlaß die schriftstellerische Fiction im

---

[1]) In der Abhandlung „über die pseudonyme Literatur der ältesten Kirche" (Theol. Jahrbb. 1851 S. 219), welche zeigen sollte, daß in der Hintansetzung der Pflicht der Wahrhaftigkeit hinter den natürlichen Trieb, den eignen Glauben als unchristliche Wahrheit anzuschauen und hinter den edlen Zweck, Anderen zu dieser heilsamen Anschauung zu verhelfen, die dem Protestantismus zugewandte Seite der Urzeit liege (S. 181 f. 221), während die Protestanten bis dahin für solches Verfahren bekanntlich einen anderen Namen hatten. Sehr lehrreiche Bemerkungen über den „Geist der Wahrheit in der christlichen Gemeinde" s. auch bei Hilgenfeld, die Propheten Esra und Daniel S. 101.

[2]) 2 Theff. 2, 2 vgl. 3, 17.

Dienst eines frommen Zwecks als Sünde rügen? Oder sollte gar ein Pseudopaulus, wenn ein solcher den 2. Brief an die Thessalonicher geschrieben hätte, mit einer derartigen moralischen Belehrung über sein eigenes Thun den Stab brechen? Das eine oft genannte Beispiel des Gerichts über den Verfasser der Acten des Paulus und der Thekla [1]) zeigt nicht bloß, welches Urtheil die Kirche des 2. Jahrhunderts über inhaltlich sehr unschädliche, zur Verherrlichung apostolischer Männer verfaßte Schriften fällte, wenn sie dieselben als das, was sie waren, erkannte, sondern zugleich auch, bis zu welchem Grade das Gewissen der Verfasser solcher Schriften noch für den Unterschied der Wahrheit und der auf Täuschung abzielenden Dichtung empfindlich sein konnte [2]).

Freilich geht neben derjenigen Strömung des sittlichen Urtheils, welche wir die kirchliche nennen müssen, eine ziemlich starke von entgegengesetzter Richtung. Ich meine nicht jene harmlosere Art von Schriften, als deren Beispiel die Testamente der Patriarchen dienen mögen. Es wurden allerdings in der Kirche auch Werke bewußter Betrügerei mit mehr oder weniger fein angelegter Pseudonymität und arger Geschichtsfälschung gelesen, aber geachtet doch nur, soweit sie täuschten. Die Sibyllinen, die Apokalypse des Petrus, deren vollständiger Besitz für die Charakteristik dieses Literaturzweigs von größtem Werth wäre, die pseudoclementinische Literatur sind dafür alte Beispiele. Aber es fehlt uns z. B. in der letzteren doch wahrlich nicht an Anzeichen, daß hier nicht eine vereinzelte sittliche Unklarheit, sondern ein fast völliger Verlust jedes sicheren sittlichen Maßstabs zu beklagen ist. Ein Schriftsteller, dessen höchstes christliches Vorbild, der Apostel Petrus, eine so durchaus unwahre Polemik treibt, wie sie in den Homilien behaglich geschildert wird, und seine Jünger zu systematischer Heuchelei anleitet, um seinen Gegner um so glänzender zur Ehre Gottes zu überwinden [3]), charakterisirt dadurch seine grundsätzliche Stellung zur

[1]) Tertull. de bapt. c. 17.

[2]) Vgl. hierzu und zu der ganzen Frage die nicht widerlegten Bemerkungen von Thiersch, Versuch zur Herstellung 2c. S. 328—340; u. „Einige Worte 2c.“ S. 98—123.

[3]) Vgl. z. B. Clem. hom. II, 37; XX, 18 sq.

Pflicht der Wahrhaftigkeit allerdings hinreichend; und „die Virtuosität der Verleumdung", welche in den Kreisen, aus welchen diese Literatur hervorging, zu Tage tritt, setzt eine entsprechende Uebung voraus, und diese eine den ganzen Charakter ergreifende sittliche Entartung. Dann ist es aber auch Pflicht, die Neigung und Befähigung eines Schriftstellers zur Täuschung seiner Leser in Betracht zu ziehen, wo es sich um Echtheit oder Unechtheit einer Schrift handelt, welche einen dichterischen Zweck weder verfolgt noch erreicht, deren Werth für das Bewußtsein ihrer Zeit vielmehr davon abhängt, ob sie historischen Glauben verdient oder nicht.

Auch die Anhänger der Meinung, daß der Verfasser des Hirten ein Pseudohermas sei, werden nicht behaupten, daß er die liebevolle „Entäußerung" an seinen wunderlichen Helden soweit getrieben habe, daß nicht seine eigene Seele durch die angenommene Maske hindurchleuchte. Es fehlt daher nicht an Zeichen des natürlichen und sittlichen Charakters unseres Schriftstellers [1]). Von den Eigenschaften, welche anzupreisen er nicht müde wird, von der im Kinde vorbildlich anzuschauenden Einfalt und Arglosigkeit, von der ungetheilten Hingabe an die erkannte Wahrheit, von der völligen Uebereinstimmung zwischen Herz und Mund, zwischen Namen und Wesen, besitzt er selbst nicht wenig. Eine durchaus naive Naturanlage liegt dabei zu Grunde. Sie zeigt sich in der Stellung zur Natur und zum anderen Geschlecht, in der Aufnahme des Tadels, im harmlosesten Geständnis seiner zum Theil sehr kindlichen Irrthümer und Misverständnisse, wie seiner Wißbegier, in der unerfindbar treuen Wiederspiegelung jedes Wechsels der Empfindung. Sie zeigt sich nicht am wenigsten in der Wiedergabe des Lobs, das ihm zu Theil wird. Man hat es zu stark gefunden, um die Identität des Verfassers mit Hermas annehmen zu können [2]); aber es wird durch strengen Tadel und das Bekenntnis nicht geringer Sünde aufgewogen. Ja, so sehr überwiegt bei ihm anfangs das Bewußtsein seiner Verschuldung vor Gott, daß er ermahnt werden muß, das Vergangene

---

1) Die Belege für die folgende Charakteristik sind im ganzen Verlauf der weiteren Darstellung zu finden.

2) So nach Aelteren, auf welche Jachmann S. 25 Rücksicht nahm, Schwegler, nachap. Zeitalter I, 330.

einmal auf sich beruhen zu lassen und um positive Lebensgerechtigkeit zu bitten [1]). Er hat kein Recht auf einen Ehrensitz, wie er Märtyrern zukommt; Vieles fehlt ihm noch [2]); und überhaupt ist es nicht die sittliche Würdigkeit, was ihn zum Empfänger von Offenbarungen macht [3]). Wie einfach erscheint daneben das Lob! Es ist keine gemachte Lobrednerei, sondern ganz individuelle Charakterschilderung. Als er im heftigsten Unmuth über die Anklage der ihm erschienenen Rhode am ganzen Leibe zittert und nun den Gruß der Kirche, welche ihm in Gestalt einer alten Frau erscheint, weinend erwidert, fragt ihn diese: „Warum so finster, Hermas, sonst so geduldig und schwer zu ärgern und immer lachend? warum so niedergeschlagen von Aussehn und nicht heiter?“ [4]) Nachdem die größere Hälfte der Schuld seines Hauses auf ihn gewälzt ist, heißt es einmal: „Aber das rettet dich, daß du nicht abgefallen bist von dem lebendigen Gott, und deine Einfalt und deine große Enthaltsamkeit.“ [5]) Neben solchem Lob, welches für sein Bewußtsein kein Selbstlob ist, weil er die persönlichen Gestalten innerhalb der Vision von sich unterscheidet, stehen die Aeußerungen eines ausnehmend regen und zarten Gewissens, dessen Wahrhaftigkeit sich gerade auch darin zeigt, daß er sich gegen den Vorwurf einer Sünde sträubt, die er noch nicht als solche erkannt hat, während er sich gleichzeitig „vollkommener Sünden“ schuldig weiß [6]). Als ihm der Engel der Buße, welcher im zweiten Theil des Buchs sein Erzieher ist, sagt: „Liebe die Wahrheit, und lauter Wahrheit gehe aus deinem Munde, damit der Geist, den Gott in diesem (deinem) Fleisch hat wohnen lassen, wahrhaftig erfunden werde, und so der Herr verherrlicht werde, der in dir wohnt; denn der Herr ist wahrhaftig in jedem Wort, und Lüge findet sich nicht bei ihm“, bricht Hermas in Thränen aus und antwortet auf die Frage des Engels, warum er weine: „Weil ich nicht weiß, ob ich kann errettet werden; denn noch nie in meinem Leben habe ich ein wahres Wort geredet,

---

1) vis. III, 1, p. 13, 20 sqq.
2) vis. III, 1 sq., p. 14, 11—15, 1.
3) vis. III, 4, p. 18, 10 sqq.
4) vis. I, 2. Das weitere Lob dort dient nur zur Folie des Tadels.
5) vis. II, 3, p. 11, 4 sqq.
6) vis. I, 2, p. 5, 15 sqq.

sondern stets redete ich arglistig mit Allen, und meine Lüge bewies ich als Wahrheit vor allen Menschen; und nie widersprach mir einer, sondern man glaubte meinem Wort." [1]) Ein so feines, fast überreiztes Gefühl für die Schuld seiner früheren Unwahrheitssünden, vermöge dessen ihm all sein bisheriges Reden wie Lüge erscheint, und auch der Gedanke quälend ist, daß seine Unwahrheit von Erfolg gekrönt war, kann nicht zugleich gegen die Verpflichtung vollster Wahrhaftigkeit für die Zukunft stumpf sein. Mit einer fast verwunderlichen Dankbarkeit nimmt er gerade dies Gebot in sich auf wie eine neue Offenbarung. Es ist eine unvollziehbare Vorstellung, daß derselbe Mensch ein umfangreiches, für seine Kräfte offenbar schwieriges Werk geschrieben haben sollte, welches auf einer wohlüberlegten und, wie sich zeigen wird, fehlerlos durchgeführten Fiction beruhte.

Man wird sich entschließen müssen, unter anderen Vorurtheilen, mit welchen die Erforschung des kirchlichen Alterthums zu kämpfen hat, auch dieses fahren zu lassen. Der im Hirten redende Hermas ist nicht der Bruder des Pius oder ein Zeitgenosse desselben; er ist nicht der „apostolische" Hermas, von dem wir nichts wissen, sondern lediglich er selbst, ein einfaches Glied der römischen Gemeinde, ein Mann von reiferen Jahren zu der Zeit als Clemens unter den Vorstehern eine hervorragende Stellung einnahm, ein Mann ohne Amt und Würden, ohne allen Heiligenschein der Sage und ohne allen Anspruch auf geschichtliche Größe. Dieses vorläufige Ergebnis wird sich an Allem zu erproben haben, was das Buch über die innere und äußere Lage der Kirche, über die gesammte Zeitlage, über das Verhältnis seiner Gegenwart zu den Anfängen des Christenthums sagt. Je weniger schriftstellerische Kunst es aufweist, und je ernstlicher es auf seine Gegenwart zu wirken beabsichtigt, um so mehr sind wir zu der Erwartung berechtigt, daß, im Fall einer absichtlichen Verhüllung der Gegenwart durch ein der Vergangenheit entlehntes Gewand, jene durch dieses nicht bloß hindurchscheine, sondern es hier und dort zerreiße. Auf solche verrätherische Fehlgriffe hätte sich dann eine geschichtliche Kritik des

---

[1]) mand. III. Auf seine früheren Sünden in dieser Hinsicht weist auch mand. IX, p. 60, 14.

Buchs zu stützen, welche nur, um diesen Namen zu verdienen, beständig getragen sein müßte von dem heilsamen Gefühl unserer beklagenswerthen Unkenntnis der kirchlichen Entwicklung zwischen den Jahren 70 und 170 u. Z. und schließen müßte mit dem Bekenntnis, daß die hier vorliegende Mischung von Schüchternheit und Dreistigkeit, von Kindlichkeit und raffinirter Schlauheit ein aus Mangel ähnlicher Beispiele kaum lösbares Räthsel sei.

---

3. Die kirchlichen Verhältnisse.

Die Kirche, in welcher Hermas steht, ist nicht von gestern erst. Allen Völkern unter dem Himmel, in die ganze Welt hinein, bis an die Enden der Erde, ist der Sohn Gottes gepredigt [1]). Er selbst, sofern er Inhalt dieser Predigt und das in die ganze Welt hinein gegebene Gesetz Gottes ist, gleicht schon einem mächtigen Weidenbaum, der mit seinen Zweigen Ebenen und Berge bedeckt, ein großes Volk unter seinem Schirm vereinigt und mit seiner Lebenskraft nährt [2]). Es sind dies lebhafte Ausdrücke einer freudigen Anschauung, welche zur Zeit des Justin [3]) und der des Irenäus [4]) und Tertullian [5]), ebensowenig als in den Tagen des Clemens und Hermas auf der Goldwaage statistischer Berechnung gewogen werden dürfen. Auch Paulus redet mehr als einmal so, als ob das Evangelium die Welt schon durchdrungen hätte oder doch im Begriff stünde, seinen Kreislauf zu vollenden, als wenn er selbst noch den Rückschlag von der bekehrten Heidenwelt auf das jetzt

---

1) Die stärksten Ausdrücke: sim. IX, 25: *οἱ ἀπόστολοι καὶ διδάσκαλοι οἱ κηρύξαντες εἰς ὅλον τὸν κόσμον*, womit der im Bild gebrauchte Ausdruck *πᾶσα ἡ κτίσις τοῦ κυρίου* ebendort u. c. 1 zu vgl.; c. 17: *πάντα τὰ ἔθνη τὰ ὑπὸ τὸν οὐρανὸν κατοικοῦντα ἀκούσαντα καὶ πιστεύσαντα κ. τ. λ.*; sim. VIII, 3: *υἱὸς θεοῦ . . κηρυχθεὶς εἰς τὰ πέρατα τῆς γῆς.*

2) sim. VIII. 1 sqq. Die Erklärung unten Buch 2, Kap. 1.

3) dial. c. Tryph. c. 117.

4) Iren. I, 10, 1; III, 12, 8.

5) Apolog. 37 (adv. Jud. c. 7).

verstockte Israel erleben könnte [1]). Es war diese Anschauung unzertrennlich mit der lebendigen Hoffnung auf die Wiederkunft Christi verbunden und hatte ihre geschichtliche Grundlage an der Weise apostolischer Mission, welche nicht die Christianisirung von Völkern bezweckte und abwartete, sondern in möglichst weitem Umkreis Pflanzstätten des Christenthums anlegte. Sie war doppelt natürlich, wenn wirklich noch im 1. Jahrhundert auch westwärts von Rom Kirchen gestiftet waren, wenn durch Paulus selbst noch in Spanien wenigstens ein Versuch der Mission gemacht worden war, zu welcher Annahme meines Dafürhaltens immer noch eine ungekünstelte Auslegung von Clem. ep. I, 5 (cf. can. Mur. lin. 38) zwingt. Wann die ersten Anfänge der Kirchenstiftung im südlichen Gallien und im nördlichen Afrika gemacht wurden, wissen wir freilich nicht; aber der Thatbestand im letzten Viertel des 2. Jahrhunderts legt es nahe, sie hier wie dort noch ins Ende des 1. Jahrhunderts zu verlegen, so daß ein römischer Schriftsteller um die Wende der beiden Jahrhunderte, wenn er die Länder im Umkreis des mittelländischen Meers sich vorführte, wohl sagen konnte, daß Christus allen Völkern gepredigt sei. Wie wenig buchstäblich aber Hermas diese Aussagen verstanden haben will, zeigt er, indem er außer der mit dem Evangelium bereits betrauten Menschheit, wie umfassend er diese auch bezeichnet hatte, doch noch andere, bis dahin unberührte Fundgruben kennt, aus welchen Steine zum Bau des Reiches Gottes gewonnen werden [2]). Er zeigt es noch deutlicher, indem er die Missionsthätigkeit, deren Ergebnis der bezeichnete Bestand der Kirche ist, nicht als gegenwärtig fortgehend darstellt. Sie ist vielmehr schon vor einiger Zeit zu einem vorläufigen Abschluß gediehen; eine Pause in dem großen Werk ist eingetreten, und soweit es gefördert ist, ist es das Werk einer Generation von „Aposteln und Lehrern der Predigt vom Sohne Gottes“ [3]). Er

---

1) Röm. 1, 8; 11, 11 ff.; 15, 19 (vgl. V. 24. 28); Kol. 1, 6. 23; 1 Tim. 3, 16.

2) sim. IX, 6, p. 119, 5 sqq.; c. 29, p. 140, 29 sqq. verglichen mit der Deutung der Berge c. 17.

3) sim. IX, 15, p. 129, 23: *οἱ δὲ τεσσαράκοντα ἀπόστολοι καὶ διδάσκαλοι τοῦ κηρύγματος τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ.* Ferner mit nochmaliger Nennung der Zahl c. 16, p. 130, 22. 24; c. 25, p. 137, 15 sq. cf. c. 17, p. 131, 19.

redet von den Aposteln nie anders als in der Hinsicht, daß sie die ersten die Völker zum Glauben berufenden Prediger des Christenthums sind; er sieht gänzlich von dem ab, was etwa die Zwölf oder diese und Paulus von denen, welche an ihrem Beruf der Missionspredigt theilnehmen, unterscheidet. Er gibt daher ihre Zahl auf vierzig an, ohne auch nur anzudeuten, daß er diese in zwei ungleiche Hälften (12 + 28) wolle getheilt wissen. Es ist somit eine gröbliche Verkehrung seines Gedankens, wenn man den kürzeren Ausdruck „Apostel", welchen er einmal von dieser geschlossenen Classe bahnbrechender Missionare gebraucht [1]), auf eine beliebige andere Zahl zurückführt, als die von Hermas angegebene [2]). Daß in der symbolischen Beschreibung des Missionsgebietes die Zwölfzahl begegnet, gibt dazu auch nicht den Schein des Rechts.

Diese Generation kirchengründender Prediger ist im ganzen nicht mehr am Leben. Ihr tadelloser Wandel auf Erden liegt abgeschlossen vor dem Blick des Hermas [3]); sie haben, nachdem sie in der Kraft des Sohnes Gottes und im Glauben an ihn entschlafen sind, in der Todtenwelt den Gerechten, die es vor Christus gewesen sind, zu einer gleich lebendigen Seligkeit im Reiche Gottes verholfen [4]). Ob diese generelle Angabe durchaus ausnahmslos gemeint sei, läßt sich an diesen Stellen nicht erkennen. Eine frühere Stelle führt darauf, daß einige Vertreter dieser Generation noch am Leben sind [5]). Zwar ist der Ausdruck hier umfassender und unbestimmter. Nur von bereits gestorbenen Aposteln, Bischöfen, Lehrern und Diakonen scheint er anfangs reden zu wollen, und schon der Umstand,

---

1) sim. IX, 17: *ἐκηρύχθη οὖν εἰς ταύτας ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ διὰ τῶν ἀποστόλων.*

2) Gegen Baur, Christenthum der drei ersten Jahrhh. S. 135; Hilgenfeld, Ztschr. 1858 S. 439; Herm. prolegg. XVIII; Gaâb S. 102.

3) sim. IX, 25.

4) sim. IX, 16: *οὗτοι οἱ ἀπόστολοι καὶ διδάσκαλοι οἱ κηρύξαντες τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, κοιμηθέντες ἐν δυνάμει καὶ πίστει τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, ἐκήρυξαν καὶ τοῖς κεκοιμημένοις κ. τ. λ.*

5) vis. III, 5: *οὗτοί εἰσιν οἱ ἀπόστολοι καὶ ἐπίσκοποι καὶ διδάσκαλοι καὶ διάκονοι, οἱ πορευθέντες κατὰ τὴν σεμνότητα τοῦ θεοῦ καὶ ἐπισκοπήσαντες καὶ διδάξαντες καὶ διακονήσαντες ἁγνῶς καὶ σεμνῶς τοῖς ἐκλεκτοῖς τοῦ θεοῦ, οἱ μὲν κεκοιμημένοι, οἱ δὲ ἔτι ὄντες.* Das Fehlen von *καὶ διάκονοι* in lips. u. aeth. berechtigt wohl nicht, es zu streichen.

daß die Bischöfe und Diakonen mit den Aposteln und Lehrern eine unter einem Artikel befaßte Classe bilden und daß die stehende Verbindung des letzteren Paars von dem andern durchbrochen ist, statt durch Hinzufügung desselben vervollständigt zu werden, führt darauf, daß er nicht beliebige Bischöfe und Diakonen meint, sondern die ersten, die es überhaupt gegeben hat, die Zeitgenossen der Apostel. Von dieser ganzen Generation sagt er, daß Einige entschlafen, Andere noch am Leben sind. Es ist völlig willkürlich, die beiden Seiten dieser Eintheilung auf je zwei der vorher genannten Unterabtheilungen zu beziehen, wobei doch nur der Ungedanke herauskäme, daß es auch noch lebende Bischöfe und Diakonen gebe [1]). Einen Sinn hat die Bemerkung nur dann, wenn sie von der einen Generation kirchengründender Prediger und Gemeindevorsteher gilt. Aber so sehr ist die Anschauung, daß sie hingeschieden sei, die vorherrschende, daß gleich darauf wieder so geredet wird, als gehöre das mustergültige Leben dieser Männer ausnahmslos der Vergangenheit an. Fast unbegreiflich wären diese Aussagen, wenn ein Schriftsteller vom Jahre 140 sich Mühe gäbe, für einen Genossen der apostolischen Zeit zu gelten; sie sind hingegen der richtige Ausdruck für die letzten Jahre des 1. Jahrhunderts [2]) und entsprechen genau den Angaben des Clemensbriefs.

Hier erscheint die Generation der von den Aposteln selbst eingesetzten Presbyter, welche also schon Männer waren, als noch Apostel lebten und Gemeinden ordneten, im Aussterben begriffen. Alte, seit den Tagen der ersten Gemeindebildung im Dienst der Gemeinde ergraute Männer sind es, welchen in Korinth Unrecht geschieht, während andere ihrer Genossen durch beneidenswerthen Tod vor solcher Schmach bewahrt worden sind. Man hört die Klage eines solchen, der selbst noch zu ihnen gehört, in den Worten: „Selig die Aeltesten, die vorangegangen sind, die ein segensreiches und vollkommenes Ende erreichten!“ [3]) Schon in etwas weiterer Ferne,

---

1) Gegen Hilgenfeld, ap. V. S. 134, Anm. 159. Herm. prolegg. XV.

2) Vgl. auch Ewald a. a. O. VII, 306, Anm. 2.

3) c. 44. Wie überwiegend Clemens hier die noch von den Aposteln selbst zu Bischöfen und Diakonen eingesetzten Erstlinge ihrer Arbeit (c. 42), auf welche τοὺς προειρημένους und τοὺς οὖν κατασταθέντας ὑπ᾽ ἐκείνων

nur als in dem Menschenalter, welchem Schreiber und Leser angehören, geschehen sieht er den Tod des Paulus und Petrus an (c. 5); und es sind schon manche Gemeindebeamte im Dienst, welche nicht mehr von den Aposteln selbst eingesetzt sind, also Nachfolger der inzwischen verstorbenen Presbyter apostolischer Zeit (c. 44). Es werden nicht Wenige gewesen sein, wenn wir daran festhalten, daß der Brief um 97 n. Chr. geschrieben ist; und es steht im Hirten nicht geschrieben, daß es Viele sind [1]).

Es ist eine nur durch die Verschiedenheit des Anlasses und Zusammenhangs begründete Mannigfaltigkeit des Ausdrucks, wodurch beide Schriftsteller das Verhältnis ihrer Gegenwart, und Papias das seiner Jugend zur apostolischen Zeit bestimmen. Ausgehend von der Erforschung der Glaubwürdigkeit der Ueberlieferung und des authentischen Verständnisses der Reden Jesu faßt Papias die zuletzt lebenden Augenzeugen der evangelischen Geschichte, deren Belehrung er in seiner Jugend noch genossen hat, gleichviel ob Apostel oder nicht, als *μαθηταὶ τοῦ κυρίου* und *πρεσβύτεροι* in seinem Sinn zusammen; die Würde der Gemeindeordnung darlegend, nennt Clemens die von den Aposteln selbst eingesetzten, mit ihnen noch theilweise gleichzeitigen Presbyter, deren es noch manche gab, als die in erster Linie ihm vorschwebenden Vertreter des kirchlichen Amtes; die Ausbreitung des Christenthums darstellend faßt Hermas die ersten Prediger des Sohnes Gottes, mögen sie Apostel in engerem oder weiterem Sinne sein, als eine Generation von Aposteln und Lehrern zusammen und gelegentlich mit ihnen auch die ihnen noch gleichzeitigen an der ersten Organisation der Ge-

(c. 44) sich zurückbezieht, im Auge hat, zeigt sich besonders darin, daß er auch hier, nachdem er doch neben sie die inzwischen nicht mehr von den Aposteln, sondern später von andern angesehenen Männern unter Zustimmung der Gemeinde eingesetzten Beamten gestellt hat, dennoch die Presbyter insgesammt *μεμαρτυρημένους πολλοῖς χρόνοις* nennt, was doch unmöglich von allen rechtmäßig oder, wie Volkmar (Theol. Jahrbb. 1856 S. 295) interpretirt, „nach dem Willen der Apostel" eingesetzten Presbytern gelten und noch weniger von Clemens als Bedingung der Unabsetzbarkeit gemeint sein kann.

[1]) Die sim. IX, 26 genannten Diakonen und ebenso die Bischöfe (c. 27) können ebensowohl solche der ersten Generation als Nachfolger solcher sein. Es sind nur, wie aus *ἐὰν οὖν ἐπιμείνωσι κ. τ. λ.* (c. 26, p. 137, 28; c. 27, p. 139, 5) hervorgeht, noch lebende.

meinden noch mitbetheiligten Vorsteher. Er hat noch eine lebendige Anschauung von ihnen und ihrer Zeit, aus welcher noch einzelne Persönlichkeiten in seine Gegenwart hineinragen. Selbst das ist nicht ausgeschlossen, daß im fernen Osten noch ein Apostel den Tod erwartet.

Dieser Zeit und, wenn man nicht die Kirchenverfassung der altkatholischen Kirche durch einen Zauberschlag hervorgerufen denkt, nicht mehr der um die Mitte des 2. Jahrhunderts entspricht das Bild der Gemeindeverfassung, welches der Hirt zeigt. Mit den Namen *οἱ προηγούμενοι τῆς ἐκκλησίας* [1]) oder *οἱ πρεσβύτεροι οἱ προϊστάμενοι τῆς ἐκκλησίας* [2]) oder *οἱ ἐπίσκοποι* [3]) bezeichnet er die höchsten Beamten der Kirche überhaupt und der römischen Gemeinde insbesondere, ohne für die Möglichkeit, daß sich unter ihnen bereits ein rechtlicher Unterschied gebildet, Einer von ihnen einen beständigen Vorrang erlangt habe, Raum zu lassen. Allerdings sind Uneinigkeiten zwischen ihnen, welche im Ehrgeiz ihre Wurzel haben, und es ist der Name *πρωτοκαθεδρῖται* [4]) ohne Zweifel scharfer Tadel eines unter ihnen, wie es scheint, ziemlich allgemein erwachten Strebens nach vorwiegendem Einfluß. Ihnen allen gilt daher von Anfang an nicht zum wenigsten die Bußmahnung [5]), welche den Hauptinhalt des Buchs bildet. Es sind im übrigen treffliche und gläubige Männer, welche der Bußpredigt sich sofort unterwerfen; aber vorher hatte sie die Eifersucht um gewisse Ehrenvorrechte entzweit und vergiftet. Sie müssen daran erinnert werden, daß in den Geboten des Herrn von Ehrenvorrechten nichts steht, sondern nur von Geduld und Demuth. Sie sollen sich selbst gegenseitig zurechtweisen und Frieden halten, damit sie ihren Beruf an der Gemeinde erfüllen können [6]). Wir sehen deutlich, es ist

---

1) vis. II, 2, p. 10, 9; III, 9, p. 25, 21.

2) vis. II, 4, p. 12, 11; kurz vorher *τοῖς πρεσβυτέροις*. Ueber vis. III, 1, p. 14, 4 vgl. Beilage II, 1.

3) vis. III, 5, p. 18, 22; sim. IX, 27.

4) vis. III, 9, p. 25, 22.

5) vis. II, 2, p. 10, 9 sqq.

6) vis. III, 9; sim. VIII, 7. Hier sind die wichtigsten Worte: *πάντοτε οὗτοι πιστοὶ καὶ ἀγαθοὶ ἐγένοντο, ἔχοντες δὲ ζῆλόν τινα ἐν ἀλλήλοις περὶ πρωτειῶν καὶ περὶ δόξης τινός.* Während das Letztere auf eine ganz

nicht der Versuch eines Einzelnen unter ihnen, unter dem Widerspruch seiner Amtsgenossen den Bischof zu spielen, sondern Alle trifft gleichermaßen der Tadel, daß sie ihre Ehre suchen, und nicht eine kirchenrechtliche Entwicklung, sondern unsittliche Bestrebungen hat die Bußpredigt des Hermas, wenn er uns wahr berichtet, vollständig rückgängig gemacht [1]). Wie mancherlei können die Anlässe zu Eifersucht und Neid in einem Collegium gewesen sein, welches in Rom gewiß schon damals nicht bloß 3 oder 4 Glieder zählte. Wo immer es eine im Namen der Gemeinde zu vollziehende Handlung galt, die ihrer Natur nach nur Einer verrichten kann, trat für den Augenblick, und wenn die Begabung Eines zu wiederholter Beauftragung desselben mit demselben Geschäft veranlaßte, wiederholt dieser Eine in eine die Uebrigen verdunkelnde Vorderstellung. Ermahnungen, wie sie im Hirten zu lesen sind, werden daher zu allen Zeiten am Platz gewesen sein. Vielleicht erklärt sich die Ausdrücklichkeit, mit welcher Clemens beauftragt wird, das Buch der Offenbarung an die auswärtigen Gemeinden zu übermitteln, eben daraus, daß zu erwarten stand, andere Presbyter würden sich gegen wiederholte Beauftragung Eines von ihnen mit einem so ansehnlichen Geschäft bedenklich stellen. Vielleicht war es schon mehrfach geschehen und zu einem den übrigen Presbytern unliebsamen Gewohnheitsrecht des Clemens geworden. Man sieht aus seinem Brief, daß er ein gewiß nicht gewöhnliches Maß kirchlicher und allgemeiner Bildung, vor allem aber eine Gabe zum Herzen redender Sprache besaß. Was war also natürlicher, als daß man ihm, wenn nicht grundsatzmäßig, so doch regelmäßig derartige Geschäfte übertrug, wie etwa anderen Presbytern das der Gemeindebelehrung, ohne daß durch das Eine oder das Andere die wesentliche Gleichheit des gemeinsamen Amtes wäre aufgehoben worden, und aus einer auf persönlichen Vorzügen beruhenden Gewohnheit ein amtliches Vorrecht sich gebildet hätte. Nicht einmal

---

einzelne Frage hinzuweisen scheint (vgl. das *ἔχουσι δόξαν τινά* vis. III, 2 verbietet der noch zweimal wiederkehrende Plural *περὶ πρωτειῶν* eine solche Begrenzung.

1) sim. VIII, 7: *οὗτοι ἀκούσαντες τῶν ἐντολῶν μου, ἀγαθοὶ ὄντες, ἐκαθάρισαν ἑαυτοὺς καὶ μετενόησαν ταχύ.*

das ist zuzugeben, daß die Angabe unseres Buches weiter gehe als der Standpunkt, welcher durch den Brief des Clemens hindurch scheint [1]). Sie sagt uns nur etwas Neues, was wir aus jenem Brief allein nicht schließen könnten, was aber seiner Abfassung sogar schon vorangegangen sein kann.

Die erste und einfachste Form, welche die Kirchen verschiedener Orte mit einander verband, war der briefliche Verkehr [2]). Alle Fragen von allgemeinerer Bedeutung, über kirchliche Sitte, gottesdienstliche Bräuche, gemeinsame Gefahren von innen und außen, die seit dem Ende des 2. Jahrhunderts auf Synoden verhandelt wurden, sind vorher auf diesem Wege erledigt worden. Wie oft wird ferner ein übersiedelnder oder durchreisender Christ eine schriftliche Empfehlung sich erbeten haben! Wir wissen auch nicht, wie häufig schon damals eine Gemeinde, wie die römische, Anlaß hatte, Fragen anderer jüngerer und von dort aus gestifteter Gemeinden zu beantworten. Was von Anfängen christlicher Kirche im lateinischen Sprachgebiet lag, hatte naturgemäß an Rom die Stelle, wo man sich Raths erholte, woher man die Schriften erhielt, die der kirchlichen Erbauung dienten. Es war das zweisprachige Rom der natürliche Durchgangspunkt alles Verkehrs dieser Gemeinden mit der Gesammtkirche, deren Schwerpunkt noch im griechischen Orient lag. An Beschäftigung wird's also dem Clemens nicht gefehlt haben.

Ein Auftrag aber von der Verantwortlichkeit und dem Umfang, wie der diesmalige, wird ihm noch nicht geworden sein. Wenn er ihn ausführte, handelte er nicht im Namen der römischen Gemeinde, sondern folgte lediglich der göttlichen Weisung, welche Hermas ihm vermittelte. Denn, ehe das Buch durch Gebrauch und allgemeine Anerkennung ein Besitz der römischen Gemeinde geworden ist, gleichzeitig mit der Mittheilung desselben an die Gemeinde durch Hermas und die Presbyter soll er es an „die auswärtigen Städte" senden. In sein Urtheil ist somit die Entscheidung über den Werth des Buchs gelegt, und davon allein hing es ab, ob er gehorchen werde oder nicht; und an die Gesammtkirche soll er es übermitteln. Jede

---

1) So Ritschl a. a. O. S. 440.

2) Vgl. Ritschl S. 438 f. Merx, melet. Ignat. p. 13.

Beschränkung dieses Auftrags ist willkürlich und widerspricht der Alles, was den Namen des Sohnes Gottes trägt, umspannenden Anschauung des Hermas selbst [1]). Die Ausführung freilich wird keine andere haben sein können, als daß Clemens für einige Gemeinden von größerer Bedeutung Exemplare schreiben ließ und diese mit einem Wort der Empfehlung, mit der Bitte um eigene Prüfung und Weiterverbreitung an andere ihnen naheliegende Gemeinden begleitete.

Je außerordentlicher dieser an eine bereits bestehende Gewohnheit allerdings anknüpfende Auftrag war, um so weniger gab er dem Clemens seiner eigenen Gemeinde gegenüber eine andre Stellung, als sie jeder Presbyter einnahm. Unmittelbar nach der ihn betreffenden Bemerkung sagt Hermas von den Presbytern insgesammt, daß sie der Gemeinde vorstehn, und eine widersprechende Andeutung findet sich nirgends. Als eigentlicher Beruf dieser Aeltesten oder Bischöfe erscheint schon hier andeutungsweise, anderwärts ausdrücklich [2]) die Sittenzucht. Daneben erscheint als besonders wichtige Pflicht die Beschützung aller in irgend einer Weise Hülfsbedürftigen, der Fremden, der Armen, der Wittwen [3]). Das einzige ständige Amt neben dem ihrigen ist das der Diakonen; diese haben, wohl im Auftrag der Presbyter, aber nicht ohne die Möglichkeit der Veruntreuung, Wittwen- und Waisengelder zu verwalten [4]). Dagegen erscheint die Lehrthätigkeit noch in keiner festen Verbindung mit einem Kirchenamt [5]). Schon an den Stellen, wo neben den Aposteln die Lehrer genannt werden, erscheint wenigstens die Missionspredigt von jedem sonstigen Amtscharakter unabhängig; mehr noch tritt es hervor, wo sie neben den Bischöfen stehen [6]). Wo es sich um Lehrfragen handelt, wird von Lehrern gesprochen, ohne daß angedeutet würde, daß sie zugleich Presbyter seien [7]): und der Neigung

1) Vgl. Volkmar, Theol. Jahrbb. 1856 S. 317 ff.

2) vis. III, 9: *πῶς ὑμεῖς παιδεύειν θέλετε τοὺς ἐκλεκτοὺς κυρίου αὐτοὶ μὴ ἔχοντες παιδείαν;*

3) sim. IX, 27.

4) vis. III, 5; sim. IX, 26; *διακονεῖν, διακονία* ist der stehende Ausdruck für die Armenpflege, z. B. mand. II.

5) Vgl. Ritschl a. a. O. S. 351. 402.

6) vis. III, 5.

7) mand. IV, 3.

und Begabung des Einzelnen erscheint es noch so völlig überlassen, ob Einer lehren will, daß auf diesem Wege selbst Unchristliches sich geltend zu machen sucht [1]). Auch die prophetische Rede hat in der gottesdienstlichen Versammlung noch Raum und ist nichts Ungewöhnliches. Im Gegensatz zum falschen Propheten schildert Hermas im 11. Mandat den wahren; und es muß wegen der unrichtigen Folgerungen für den Stand der Kirchenverfassung und des Hermas Stellung dazu, welche man daraus gezogen hat, und der ungenügenden Widerlegung, welche dem von anderer Seite zu Theil wurde, schon hier auf den wichtigen Abschnitt eingegangen werden.

Der Bußengel zeigt dem Hermas zuerst im Bild, welchem dann die ausführlichste Erklärung folgt, den falschen Propheten, wie er, auf einer Kathedra sitzend, mehrere Andere, die auf einer Bank vor ihm sitzen belehrt, oder vielmehr ihre Fragen beantwortet. Wie einen Wahrsager fragen sie ihn um ihre Zukunft und er antwortet ihnen je nach ihren Fragen und ihrer darin sich kundgebenden Neigung gegen baare Bezahlung. Die Fragenden sind wie der Antwortende dem Namen nach Christen; aber beide trifft eben deshalb der schärfste Tadel des Bußengels wegen dieses heidnischen, nahezu götzendienerischen Treibens. Nur so halbgläubige, hohle Menschen von schwankender sittlicher Haltung [2]) können sich von ihm täuschen lassen. Nur über sie gewinnt er vermöge weniger zutreffenden Wahrsagungen, die er aus teuflischer Eingebung ausspricht, Gewalt. Wer aber im Glauben an den Herrn stark und mit Wahrheit angethan ist, hält sich von so unsauberem Geiste fern; denn es fehlt nicht an Merkmalen, wonach jeder den echten Propheten von diesem angeblichen unterscheiden kann. Das Leben vor allem kennzeichnet den Mann, der den göttlichen Geist hat. Er ist sanft, stille, demüthig, enthält sich jeder Schlechtigkeit und eitlen Weltlust, macht sich ärmer als alle Menschen, während jener, der sich dünkt den Geist von oben zu haben, und doch nur einen ohnmächtigen, irdischen, teuflischen Eingebungen zugänglichen Geist hat, sich selber hochhält, den Ehrensitz liebt, dreist, unverschämt, geschwätzig sich zeigt, üppig lebt und überdies, was allein schon

[1]) sim. VIII, 6; IX, 19; IX, 22, worüber unten das Genauere.

[2]) Die Rechtfertigung dieser Uebersetzung von πυκνῶς μετανοοῦσιν wird folgen.

genügend ihn kennzeichnet, Geld für sein Orakel nimmt. Aber auch die Art und der Inhalt der Weissagung sind verschieden. Der Träger des göttlichen Geistes wahrsagt überhaupt nicht, antwortet nicht auf solche Privatfragen, wie jener, und redet nicht im Winkel. Nicht einmal seinem eignen Willen ist seine Gabe unterworfen, sondern allein dem Willen Gottes; sie wird geweckt in der Versammlung gerechter, gläubiger Männer durch deren zu Gott aufsteigendes Gebet. Dann redet er, erfüllt von prophetischem Geist, vor der versammelten Menge, und nicht, was ihm oder der Menge behagt, sondern was Gott will. Wie anders der falsche Prophet auch in dieser Hinsicht! Wie sein Wahrsagen zu Stande kommt, ist schon geschildert. Kommt er aber in eine Versammlung, wo viele gerechte, vom Geist Gottes erfüllte Männer sich befinden, so ist er eingeschüchtert und weiß nichts zu sagen. Es fehlt ihm also die selbständige Kraft, und er verliert auch die scheinbare in der Gemeinschaft des Glaubens und des Gebets. Was ohnedies schon zu erkennen wäre, kommt da recht zur Erscheinung. Wie Alles, was von oben kommt, und wäre es noch so klein, wie das Hagelkorn, das den Kopf trifft, und der Tropfen, welcher den Stein höhlt, so hat der von oben stammende Geist wahrer Prophetie Kraft, während das Wort des falschen Propheten ohnmächtig niederfällt, wie ein in die Luft geworfener Stein oder wie Wasser, das einer gen Himmel spritzt, um ihn zu durchlöchern.

Dieser falsche Prophet nun, sagt man, sei eine Travestie desjenigen Gemeindevorstehers, welcher an der Spitze der dem Hermas feindlichen Partei stehe und vornehmlich nach dem Primat unter den Presbytern strebe [1]. Mir kann der Gedanke an eine solche Umdeutung schon deshalb nicht kommen, weil der einzige Presbyter, welcher in unserem Buch den Schein einer hervorragenden Stellung für sich hat, Clemens ist, derselbe, in welchen Hermas, wie gezeigt, so großes Vertrauen zu setzen angewiesen wird, und den er selbst in seinem Vorrecht nur bestärkt hätte. Keinenfalls kann man also sagen, daß Hermas den römischen Episkopat in Frage stelle [2].

---

[1] So nach halbem Vorgang Dorner's Entwicklungsgesch. I, 186 ff. ausführlicher und bestimmter Ritschl S. 535 ff. vgl. 403.

[2] So Ritschl S. 265.

Auch an irgend einen andern Presbyter kann man nicht denken; denn als „durchweg gute und gläubige“ Männer bezeichnet sie der Hirt trotz ihrer ehrgeizigen Streitigkeiten, und überdies haben sie, nachdem sie die Gebote gehört, ihre Trefflichkeit auch dadurch bewiesen, daß sie sofort Buße thaten [1]). Diese eine Erinnerung möchte zur Beseitigung der hier bestrittenen Meinung auch denjenigen genügen, welche fernerhin noch geneigt sein sollten, den Hirten für ein pseudonymes Werk zu halten; denn auch sie müssen die Gesammtcharakteristik der römischen Presbyter auf die mit dem Schriftsteller gleichzeitigen Presbyter beziehen [2]). Daß aber unter diesen grundguten Männern der Mann gesucht werden dürfe, und daß der als Repräsentant des an ihnen gerügten ehrgeizigen Strebens hingestellt werden könne, welcher hier als ein vom Teufel inspirirter, die Schwachen verführender und von allen Christen zu verabscheuender Wahrsager geschildert wird, wird Niemand zu zeigen versuchen. Er steht gar nicht einmal unter der Erziehung des Bußengels, wird gar nicht mehr ermahnt, sondern nur vor ihm wird gewarnt. In der christlichen Gemeinde ist er freilich noch zu suchen [3]). Was bedürfte es ausführlich entwickelter Kriterien zur Unterscheidung eines solchen vom wahren Propheten, wenn er sich nicht wenigstens durch äußerliche Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinde die Behauptung, Inhaber des heiligen Geistes zu sein, möglich gemacht hätte. Ueberdies wird er in eine christliche Gottesdienstversammlung keineswegs bildlich [4]) und hypothetisch, sondern beispielsweise eingeführt und beschrieben, wie er sich dort verhalte, um daraus zu erklären, warum er die öffentliche Christenversamm-

[1]) Vgl. oben S. 98, Anm. 6 u. S. 99, Anm. 1.

[2]) S. z. B. Ritschl S. 535.

[3]) Vgl. Ritschl S. 536 und Lipsius, Ztschr. f. w. Th. 1866 S. 68 f. gegen Hilgenfeld ap. V. S. 164, Anm.

[4]) So Hilgenfeld, ap. V. S. 164, Anm. Weil vorher und nachher Gleichnisse gebraucht werden, so haben doch die fraglichen Worte (*ὅταν δὲ ἔλθῃ εἰς συναγωγὴν πλήρη ἀνδρῶν δικαίων ἐχόντων πνεῦμα θεότητος, καὶ ἔντευξις ἀπ᾽ αὐτῶν γένηται, κενοῦται ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος, καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἐπίγειον ὑπὸ τοῦ φόβου φεύγει ἀπ᾽ αὐτοῦ, καὶ κωφοῦται ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος καὶ ὅλως συνθραύεται, μὴ δυνάμενος λαλῆσαι*), ebensowenig bildlichen Charakter als die entsprechende Schilderung des wahren Propheten.

lung lieber meide und seine Kunst wenigstens nur in kleineren Privatkreisen übe. Freilich lebt er weltlich nach dem Urtheil des Hirten, aber ebensowenig wie seine Anhänger eigentlich heidnisch [1]). Ihr Götzendienst besteht, wie ausdrücklich gesagt wird, nur in dem heidnischer Art ähnlichen Befragen dieses Wahrsagers [2]). Einen Gottesdienst halten sie gar nicht, so daß auch von einer Gemeinde des Pseudopropheten zu reden kein Anlaß ist. Mit wenigen Strichen und ohne alle „apokalyptischen Farben" wird gleich im Anfang des Mandats ein aus dem Leben gegriffenes Bild gezeichnet. Der Wahrsager hat seine Sprechstunde. Der Inhalt der an ihn gerichteten Fragen ist durch den zwiefachen Ausdruck *τί ἄρα ἔσται αὐτοῖς* und *περὶ πράξεώς τινος* völlig klargestellt [3]). Es sind Fragen der Neugier nach dem künftigen persönlichen Geschick, wie sie überall und jederzeit an Wahrsager gerichtet werden; und daß sie sich auf Gutmachung von Vergehen und auf die kirchliche Bußpraxis bezogen, hätte man aus dem einen Charakterzug seiner Anhänger, daß sie oft ihre Gesinnung ändern, also wankelmüthig sind, nicht schließen sollen. Daß er aber den Ehrensitz liebt, macht ihn nicht zu einem Kleriker, denn dieser Ausdruck (*πρωτοκαθεδρία*) erhält nur da einen hierarchischen Sinn, wo es sich um die Rangordnung von Geistlichen handelt [4]). Es hängt diese ganze Auffassung, welche ich in allen Theilen und jeder denkbaren Modification als

---

1) Sie werden *πιστοί* und *δοῦλοι τοῦ θεοῦ* p. 67, 15. 17 genannt, um sie zunächst einmal als Christen zu bezeichnen; dann erst wird ihnen der echte Glaube abgesprochen, indem sie als *δίψυχοι* den *πιστοί* im specifischen Sinn des Worts gegenübergestellt werden.

2) p. 68, 10: *μαντεύονται ὡς καὶ τὰ ἔθνη καὶ ἑαυτοῖς μείζονα ἁμαρτίαν ἐπιφέρουσιν εἰδωλολατροῦντες· ὁ γὰρ ἐπερωτῶν ψευδοπροφήτην περὶ πράξεώς τινος εἰδωλολάτρης ἐστίν.*

3) mand. XI, p. 67, 19; 68, 12. Schon an dem zweiten Ausdruck scheitert der Versuch von Lipsius, den ersten in eine Verbindung mit vis. III, 4, p. 18, 15 zu bringen. Die darauf hauptsächlich sich stützende Meinung (Ztschr. f. w. Th. 1866 S. 76), daß dies ein gnostischer Irrlehrer sei (vgl. auch Hilgenfeld früher, Glossolalie S. 73, Anm.), bedarf daher keiner weiteren Widerlegung.

4) Auch Mtth. 23, 6 sind damit nicht Rangstreitigkeiten unter den Pharisäern gemeint. Die allgemeine Abneigung aber gegen jede *καθέδρα*, deren Hermas von Dorner S. 186 f. bezichtigt worden ist, läßt sich nicht nachweisen.

verfehlt ansehen muß, mit der irrigen Verbindung zusammen, die man zwischen dem Hirten und dem Montanismus glaubte herstellen zu müssen [1]). In ihrem ganzen Umfang kann die Frage hier noch nicht erörtert werden; aber schon hier ist auf die Gefahr hin, daß dieser Nachweis als Abschweifung erscheine, zu zeigen, wie unberechtigt es ist, den Gegensatz zwischen dem wahren und dem falschen Propheten auf den des in Ekstase redenden Propheten und des gar nicht prophetischen Hierarchen oder vollends des Hermas und eines ihm feindlichen Presbyters zurückzuführen.

Wenn Einer von beiden, dann ist der Pseudoprophet der ekstatische, was ja dadurch nicht ausgeschlossen ist, daß er sich durch Fragen sollicitiren läßt, denn auch die Magnetisirten bedürfen solchen Reizes; und auch dadurch nicht, daß ihm willkürliche Verfügung über sein vermeintliches Charisma zugeschrieben wird, denn bei allen solchen Erscheinungen ist für künstliche Erhitzung Raum. Gerade er wird nicht bloß mit einem Mantis verglichen [2]), sondern erscheint in seinem Weissagen in der That als solcher, indem er, die Grenzen der allgemeinen Heilsverkündigung überschreitend, einzelne künftige Ereignisse, welche dem Tagesbewußtsein des Menschen verschlossen sind, vorausverkündigt. Der Hirt leugnet es nicht, daß ihm solches zuweilen gelinge [3]); denn nur von solchen eintreffenden Wahrsagungen, nicht von Resten echt christlicher Erkenntnis kann gesagt werden, daß er sie teuflischer Inspiration verdanke, und daß sie wohl im Stande wären, auch den wahren Christen zu verführen [4]). Will man also nicht annehmen, daß Hermas die nackte Unwahrheit und den größten Unverstand zugleich gesagt habe, so bleibt nichts Anderes übrig, als die Sache zu nehmen, wie sie Hermas gibt, als Beschreibung eines Wahrsagers, wie es deren in allen Religionsparteien jener Zeit, unter den Juden Roms, denen ihr Glaube nicht weniger als den Christen solche Künste hätte untersagen sollen, insbesondere [5])

---

1) Zuletzt von Lipsius in den wiederholt angeführten Artikeln in Ztschr. f. w. Th. 1865. 1866.

2) p. 67, 18: *ὡς ἐπὶ μάντιν ἔρχονται*, p. 68, 10: *μαντεύονται.*

3) p. 68, 4: *τινὰ δὲ καὶ ῥήματα ἀληθῆ λέγει· ὁ γὰρ διάβολος πληροῖ αὐτὸν τῷ αὐτοῦ πνεύματι, εἴ τινα δυνήσεται ῥῆξαι τῶν δικαίων.*

4) Gegen Lipsius a. a. O. 1866, S. 76.

5) Juven. satir. VI, 542 sqq. 547: qualiacunque voles Judaei somnia

und, wie wir aus unsrer Stelle sehen, auch schon unter den Christen gegeben hat.

Der angezogene Vergleich der montanistischen Urtheile über die Gegner der neuen Prophetie mit diesem Urtheil des Hermas [1]) trifft nicht zu, weil jene nie auf Anmaßung prophetischer Begabung und auf teuflische Wahrsagerkünste, sondern einfach auf Geistlosigkeit und Geistesfeindschaft der Kleriker lauten. Und was der leidenschaftliche Tertullian nicht gethan hat, sollte der milde, phlegmatische, Alles sorgsam klassificirende Hermas gewagt haben [2])? und dies gegen einen Klerus oder einen Theil desselben, mit dem er in keiner anderen Spannung lebt als mit sich selbst? Denn er selbst vor allen unterwirft sich der Bußpredigt und der Erziehung des Bußengels und steht noch unter ihr, während jene Geistlichen ihr bereits entnommen scheinen.

Betrachten wir die andere Seite, den Propheten nach dem Herzen des Hirten, näher, so werden wir durch nichts an die montanistischen Propheten erinnert. Es ist hier nichts davon zu lesen, daß der Prophet in ekstatischem Zustande rede, wenn man anders hierunter einen Grad pneumatischer Erregtheit versteht, bei welchem das Selbstbewußtsein des Redenden unterdrückt ist. Allerdings unterscheidet Hermas zwischen dem dauernden Besitz des prophetischen Geistes, kraft dessen einer ein Prophet, ein *ἄνθρωπος πνευματοφόρος* ist [3]), und der momentanen Erregung dieser Gabe. Im Gegensatz zu der Abhängigkeit der Wahrsagungen des Pseudopropheten von den Fragen seiner Verehrer und zu der Willkürlichkeit, mit welcher dieser seine Orakelsprüche hervorrufen und dem Bedürfnis der Fragenden anzupassen und zugleich seinem Interesse dienstbar zu machen weiß, wird mit Recht hervorgehoben, daß die Erregung der echten prophetischen Gabe vom Willen jedes Menschen, auch des

---

vendunt. Geldforderung für die einzelnen Wahrsagungen wird Allen nachgesagt, die sich solcher Kunst befleißigten (vgl. Actor. 16, 16; Lucian. Alex. c. 19 sqq. eine Schilderung, die überhaupt verglichen zu werden verdient), und stets als ein Zeichen einer mit dem Christenthum unverträglichen Prophetie betrachtet (cf. Eus. h. e. V, 18, 2. 4. 7. 11).

1) So Ritschl S. 537 vgl. 520.

2) Vgl. auch Lipsius a. a. O. 1866 S. 74.

3) p. 68, 20 sqq.; 70, 15.

Propheten selber unabhängig sei. Auch die einzelne prophetische Verkündigung beruht auf einer momentanen Erfüllung mit heiligem Geist, welche besonders im Gottesdienst als dem eigentlichen Ort prophetischer Verkündigung stattzufinden pflegt und durch die dort besonders lebhafte Empfindung der im Gebet sich vollziehenden Glaubensgemeinschaft natürlich vorbereitet wird. Durch diese Art der Entstehung ist dann der Inhalt der Verkündigung schon bestimmt. Fern von aller Befriedigung privater Neugier redet der Prophet in Gemäßheit des ihn treibenden Geistes, so daß man auch sagen kann, dieser rede durch ihn. Damit ist aber nur diejenige Unabhängigkeit der Prophetie von menschlicher Denkthätigkeit und Willensbewegung ausgesagt, welche die Rede des Propheten von der des Lehrers unterscheidet. Was Produkt menschlichen Nachdenkens ist und kraft eines menschlichen Willensentschlusses sich äußert, ist bei allem Werth, den es sonst haben mag, überhaupt keine Prophetie [1]). Es entspricht aber auch das Bild des wahren Propheten im Hirten genau der erfahrungsmäßigen Vorstellung, welche Paulus 1 Kor. 12—14 erkennen läßt. Auch der Apostel unterscheidet zwischen der dauernden Begabung mit der prophetischen Gabe, in Folge deren einer ein Prophet ist (1 Kor. 12, 28 f. Ephes. 4, 11) und der momentanen Erregung und Actualisirung dieser Gabe durch den heiligen Geist, welche er Empfang einer Offenbarung nennt (1 Kor. 14, 6. 30). Wenn es an einer Stelle scheinen könnte, als denke er sich diese Mittheilung an den Menschen von der Aeußerung an die Gemeinde zeitlich getrennt (14, 26), so ist anderwärts deutlich, daß zu seiner Zeit, ebenso wie zu der des Hermas, inmitten des Gottesdienstes unter der Anregung der übrigen Aeußerungen der Geist über den Propheten kam und ihn reden hieß (14, 30). Unabhängig von menschlicher Absicht und Wahl erscheinen die prophetischen Aussagen also in jeder Hinsicht sowohl bei Paulus, als im zweiten Brief des Petrus, als im Hirten. Daß aber der prophetische Geist den natürlichen Organismus im weitesten Sinn des Worts nicht brachlegt, sondern vielmehr befruchtet, daß der vom Geist Gottes ausgehende Anstoß durch das denkende Bewußtsein des Menschen hindurchgeht und daher auch eine verständliche Sprachform annimmt,

---

[1]) Vgl. 2 Petr. 1, 20 f.

und daß die Geister der Propheten ihren Inhabern in gewissem Sinne unterthan sind (1 Kor. 14, 32), d. h. daß es diesen zusteht, im Interesse der Ordnung des Gottesdienstes ihren Vortrag abzubrechen, wenn ein Anderer sich zu reden getrieben fühlt, alles dies hervorzuheben, war Paulus nicht etwa dadurch veranlaßt, daß es Jemand unbekannt gewesen wäre, sondern nur durch die Absicht, eine andere Art geistgewirkter Rede, von welcher alles dies nicht gilt, richtig schätzen zu lehren. Dieser Anlaß fehlte dem Hermas durchaus und ebenso den Kirchenlehrern der Folgezeit, welche das Vorhandensein prophetischer Begabung in der Kirche bezeugen. Der Behauptung, daß zwischen allen Zeugen des 2. Jahrhunderts und dem Apostel Paulus ein Widerspruch rücksichtlich der psychologischen Bedingtheit der prophetischen Rede obwalte [1]), muß ich widersprechen. Wenn sich Ignatius im Gegensatz zu seiner natürlichen Irrthumsfähigkeit, welche sowohl von andern gemisbraucht werden, als ihn selbst irregeführt haben könnte, darauf beruft, daß er in der Gemeindeversammlung ein mit seinen jetzigen Ermahnungen übereinstimmendes Wort laut gerufen habe, welches von den Zuhörern selbst nachher wie eine Weissagung aufgefaßt worden sei, und daß eine dem entsprechende andere prophetische Stimme damals laut geworden sei, und er dies auf den Geist schlechtweg zurückführt [2]), so ist damit erstlich ein biblischer Ausdruck [3]) gebraucht, und zweitens nichts darüber gesagt, wie er sich das Verhältnis des menschlichen Bewußtseins zu der Einwirkung des Geistes bei solchen Erscheinungen dachte. Nur der gemein natürliche Ursprung derselben ist geleugnet. Ebensowenig läßt sich nachweisen, daß Irenäus eine von der paulinischen abweichende Vorstellung vom Zustandekommen prophetischer Rede habe. Gegenüber der Willkürlichkeit, mit welcher der Gnostiker Marcus die Weiber seines Anhangs zum Weissagen zu reizen suchte, schreibt Irenäus in Worten, die lebhaft an Hermas erinnern, den gläubigen Christinnen, an welche Marcus sich vergeblich herangemacht habe, die Erkenntnis zu, daß nicht von jenem Marcus,

---

[1]) So Ritschl a. a. O. S. 475.

[2]) Ignat. Philad. 7. Ich glaube mit Recht zwei prophetische Stimmen zu unterscheiden.

[3]) Actor. 13, 2; 20, 23; 21, 11. 1 Tim. 4, 1.

sondern von Gott die Gabe der Weissagung komme, und daß die, welche sie besitzen, nur dann und da, wann und wo Gott es will, kraft derselben reden [1]). Wie Hilgenfeld hierin einen Widerspruch gegen die Beschreibung der Prophetie bei Paulus hat finden können [2]), hat er nicht erklärt; und so wenig wie diese sagen die übrigen Stellen, wo Irenäus auf die in der Kirche noch vorhandenen Charismen zu reden kommt [3]), etwas darüber, wie er sich den psychologischen Vorgang vorstellte. Daß aber in der That die Prophetie der nachapostolischen und altkatholischen Zeit, wie sie namentlich für die kirchliche Heimat des Irenäus bezeugt ist [4]), nicht ekstatischer Art war, folgt doch wohl daraus, daß den kleinasiatischen Kirchenlehrern von Anfang an die Form der Verkündigungen des Montanus und seiner Prophetinnen bedenklich erschien. Als eine fremdartige, von allen bis dahin in der Kirche vorkommenden Formen der Verkündigung abweichende Redeweise charakterisirt die montanistische Prophetie der namenlose Schriftsteller bei Euseb [5]). Freilich richtet sich die kirchliche Kritik mit Recht sehr bald auch gegen den Inhalt der neuen Offenbarung und die Sittlichkeit ihrer Mittler; aber ein *ξενοφωνεῖν* (§ 7), ein *ἐκφρόνως καὶ ἀκαίρως καὶ ἀλλοτριοτρόπως λαλεῖν* (§ 9) wird das montanistische Weissagen und *ἀμετρόφωνοι προφῆται* (§ 12) werden diese Propheten nach Wortlaut und Zusammenhang deshalb genannt, weil diese neue Prophetie, wie sie sich selber nannte, ekstatisch war und jeder Bindung durch Zeit und Ort, jeder Einordnung in die Formen des Gottesdienstes widerstrebte [6]). Wenn von Anfang an Zulässigkeit oder Nothwendigkeit der ekstatischen Form einen Hauptgegenstand des Streites zwischen ihr und der Kirche bildete, so folgt, daß Alles, was sonst noch in der Kirche, besonders in

1) Iren. I, 13, 3 sq.

2) Die Glossolalie S. 101. Dasselbe S. 73 über Hermas.

3) Iren. II, 32, 4; V, 6, 1.

4) Eus. h. e. III, 37, 1; IV, 15, 39 (cf. Polyc. mart. 16); V, 17, 3; 24, 4 (cf. Hieron. de vir. ill. 24).

5) Eus. V, 16, 7.

6) An Glossolalie zu denken, verbietet neben andern Gründen der Umstand schon, daß von einer Unverständlichkeit des Wortlauts montanistischer Aussprüche und von der Nothwendigkeit einer Deutung nie gesprochen wird. Vgl. Ritschl S. 474 f. gegen Hilgenfeld, Glossolalie S. 120 ff.

den Gottesdiensten des 2. Jahrhunderts von solchen Erscheinungen sich zeigte, die man als Nachblieb der charismatischen Ausrüstung der apostolischen Kirche ansah, nicht ekstatische Rede, also auch nicht Glossolalie war. Unter den allmälig verschwindenden „Spuren" charismatischer Erscheinungen, deren Origenes so oft gedenkt [1]), findet sich die Glossolalie nicht, und die verkehrte Deutung, welche er den biblischen Berichten über dieselbe gibt [2]), zeigt, daß alle geschichtliche Erinnerung daran verschwunden ist. Dadurch werden aber die beiden einzigen Stellen, welche noch für eine Fortdauer der Glossolalie angeführt werden, noch unsicherer, als sie es ohnedies sind. Zwar davon kann nicht die Rede sein, daß Irenäus im Rückblick auf die apostolische Zeit rede [3]), wo er sagt: „Wir hören von vielen Brüdern in der Kirche, welche prophetische Gaben haben, in allerlei Zungen durch den heiligen Geist reden und die Verborgenheiten der Menschen zum [allgemeinen] Besten ans Licht ziehen und die Geheimnisse Gottes erzählen." Aber schon die der paulinischen Meinung geradezu widersprechende Deutung der „Vollkommenen" (1 Kor. 2, 6) auf die Geistbegabten, der Mangel deutlicher Unterscheidung der Glossolalie von den Aeußerungen durchdringender prophetischer Erkenntnis und die Zusammenfassung aller genannten Erscheinungen in den allgemeinen Ausdruck *προφητικὰ χαρίσματα*, endlich das *ἀκούομεν*: alles dies verräth, daß ihm erstlich die lebendige Anschauung der Sache fehlt, und, daß er sich zweitens in der Wiedergabe dessen, wovon er nur durch Erzählung weiß, in dem Interesse, den Fortbestand jener Gaben zu bezeugen, über Gebühr den paulinischen Ausdrücken anschließt, obwohl er nichts genau der Glossolalie Entsprechendes in der Gegenwart auf-

---

1) Orig. c. Cels. I, 2. 46; II, 8; VII, 8.

2) Comm. in ep. ad Rom. I, 13. Cf. in Exod. homil. 13, 2.

3) Wie Englmann (von den Charismen S. 296) meint in Bezug auf Iren. V, 6, 1. Wenn auch das *ἀκούομεν* sich allenfalls auf ein nicht andauerndes, sondern einmaliges Hören von Dingen beziehen kann, welche dann natürlich beliebig lange vorher geschehen sein können, so hilft doch die künstliche Auflösung der vier präsentischen Participien in Imperfekte nicht zu dem gewünschten Ergebnisse; denn der Aorist, dem es ja nicht am Particip fehlt, wäre die hierfür nothwendige Form. Die Anführung aber von Iren. III, 17, 2 thut nichts zur Sache, da dort unzweideutig vom Pfingstwunder die Rede ist.

zuweisen hat. In gleicher Abhängigkeit von den Aussagen des Paulus und in gleicher Dunkelheit hält sich die Andeutung Tertullians über das Vorkommen des Zungenredens [1], und es bleibt trotzdem, daß Tertullian dort der marcionitischen Partei gegenüber sich mit den Katholiken zusammenfaßt, die Möglichkeit offen, daß einzelne der aufgezählten Formen und vielleicht gerade die hier fragliche (linguae interpretatio) nur in montanistischen Kreisen vorgekommen sind, woraus aber keineswegs folgen würde, daß die montanistische Prophetie überhaupt Glossolalie gewesen sei. Wir müssen also sagen, daß das Vorkommen einer mit der Beschreibung des Paulus übereinstimmenden Glossolalie im 2. Jahrhundert überall nicht sicher bezeugt ist, und daß, mögen unter den montanistischen Weissagungen solche vorgekommen sein, welche einen Leser des 1. Korintherbriefs an die dortige Schilderung mit Recht erinnern konnten, oder nicht, in jedem Fall die ekstatische Form der montanistischen Offenbarung keinerlei Herkommen im kirchlichen Leben für sich hatte, obwohl es bis dahin nicht an Aeußerungen fehlte, welche man prophetisch nannte. Es war der Protest gegen die Form der montanistischen Offenbarung aber um so berechtigter, als Montanus und seine Prophetinnen, dann auch Tertullian [2], eben diese Form, das völlige Ruhen des menschlichen Bewußtseins als die höchste, allein echt prophetische Form bezeichneten, sie selbst zum Gegenstand ihrer Offenbarungen machten [3] und im Zusammenhang damit für ihre Aussagen den Charakter von Gottessprüchen in einer Unvermitteltheit in Anspruch nahmen, wozu weder die Glossolalie der apostolischen Zeit, noch die Prophetie A. und N. T.'s einen Vorgang bot. Wie unbewußt auch der korinthische Glossolalos bei seinen Aeußerungen gewesen sein mag, er unterschied sich doch deutlich von dem ihn erfüllenden Gott, so daß innerhalb der Verzückung ein Beten zu Gott stattfand, während die uns aufbewahrten Sprüche des Montanus [4] Gott selbst in einer Weise redend einführten, daß

---

1) adv. Marc. V, 8.

2) z. B. adv. Marc. IV, 22.

3) Epiphan. haer. 48, 4. 12.

4) Epiphan. haer. 48, 4. 11. 12. Es gibt dies weniger von den Aussprüchen der Maximilla l. l. § 12. 13, doch aber Eus. h. e. V, 16, 17.

eine vergötternde Verehrung des selbstlosen Werkzeugs Gottes, eine Identificirung des Paraklets und seines vornehmsten Organs nahe genug lag. Der von den Kirchenlehrern Kleinasiens angestellte Vergleich der montanistischen Ekstase mit dem Zustand der Dämonischen, welche auch zum willenlosen Organ eines sich mit ihnen identificirenden Subjekts geworden waren, muß als ein formell überaus treffender bezeichnet werden. Das Fehlen der prophetischen Einführungsformeln: *τάδε λέγει τὸ πνεῦμα* u. dgl. [1]) bei den Montanisten ist nicht zufällig, sondern kennzeichnet ihre Praxis als natürlichen Ausfluß ihrer falschen Theorie. Die Kirchenlehrer können diese nicht getheilt haben, indem sie jene verurtheilten und von dem, was in der Kirche noch von Prophetie sich regte, völlig verschieden fanden. Wäre die bis dahin herrschende Vorstellung vom Zustandekommen der Prophetie eine von der montanistischen nicht wesentlich verschiedene gewesen, wie hätte dann schon ein Miltiades [2]) es fertig gebracht, auch theoretisch den Satz zu bestreiten, daß ein Prophet nothwendig in Ekstase reden müsse, wenn nicht gar der Sinn des von ihm gewählten Titels dahin ging, die ekstatische Form für eine dem Wesen der Prophetie geradezu widersprechende zu erklären!

Es stützt sich die hier bestrittene Auffassung von der in der Kirche des 2. Jahrhunderts herrschenden Vorstellung von der Prophetie, für welche man sich auf die montanistischen Schriften Tertullians um so weniger berufen darf, da er dies als einen Streitpunkt zwischen Montanisten und Physikern bezeichnet [3]), welche Irenäus nicht bezeugt, und welcher die antimontanistische Literatur Kleinasiens so bestimmt widerspricht, hauptsächlich auf einige Stellen Justins. Daß er die alttestamentlichen Weissagungen nicht als Ergebnisse menschlicher Berechnung, sondern als Erkenntnisse und Aussagen des heiligen Geistes oder des Logos, und die Propheten als von ihm getragen und ihn tragend ansieht [4]), daß er gelegentlich darauf aufmerksam macht, wie die Propheten bald Gott, bald den Sohn, bald Menschen redend einführen [5]), daß er eine Vision

1) z. B. Actor. 21, 11. Ignat. Philad. 7 u. s. w.
2) Eus. h. e. V, 17, 1.
3) adv. Marc. IV, 22.
4) dial. c. Tryph. 7. apol. I, 35.
5) apol. I, 36.

des Sacharjah natürlicher Weise als Vision, d. h. als ein ekstatisches Schauen, bezeichnet [1]): alles dies gehört entweder nicht zur vorliegenden Frage oder bezeugt nur etwas, dessen Leugnung mit Leugnung der Prophetie und der Wahrhaftigkeit der biblischen Erzählungen von prophetischen Gesichten Eins wäre. Es ist aber ebenso unrichtig, einzelne Aussagen apologetischer Schriftsteller über das rein instrumentale Verhalten des Propheten zu dem ihn inspirirenden Geiste dahin zu pressen, daß sich eine von der sonst als kirchlich constatirten Anschauung abweichende Theorie ergäbe [2]). Zumal das Bild von der Flöte legte die ursprüngliche Bedeutung von πνεῦμα sehr nahe, und die Absicht dieses und ähnlicher Bilder, welche übrigens, vielleicht wider die Absicht der Schriftsteller, den ganzen Inhalt der Weissagung als im Propheten bereits latitirend und durch seine natürliche Organisation bedingt erscheinen lassen, ging dahin, die Zuversicht, mit welcher man prophetische Aussagen als Gottesworte anführte, durch möglichst starke bildliche Ausdrücke für die Inspiration zu begründen. Es sind dieselben nicht von den Beispielen prophetischer Rede in der Kirche des 2. Jahrhunderts abstrahirt, beziehen sich auch nicht auf diese, sondern haben die Anerkennung des heiligen Charakters der alttestamentlichen Schrift zur Voraussetzung, auf deren prophetische Theile sie sich beziehen.

Die Abirrung der kirchlichen Anschauung von der Prophetie im 2. Jahrhundert ist, soviel ich sehe, eine ganz andere. Sie bezieht sich auf den Inhalt der Weissagung und ist von viel weiter reichender Wirkung gewesen, als es jene abweichende Vorstellung von der psychologischen Bedingtheit des Weissagens je hätte sein können. Mancherlei Gründe wirkten dazu mit, daß man als das eigentlich Prophetische in steigendem Maße die Vorhersagung künftiger Ereignisse ansah. Schon der Doppelsinn des griechischen προφήτης, welcher dem hebräischen Wort fehlt, unterstützte diese Entwicklung. Es kam hinzu, daß man im apologetischen Beweis-

[1]) dial. c. 115. Es blieb billiger Weise einem Epiphanius überlassen, im äußersten Gegensatz gegen den Montanismus die Visionen eines Jesajah, Ezechiel, Petrus und Johannes für Erlebnisse in wachem Zustand auszugeben (haer. 48, 3. 7. 10).

[2]) coh. ad Graecos c. 8. Athenag. leg. 7. 9.

verfahren häufig auf die einzelnen Weissagungen von Christus, auf die wunderbare Erfüllung derselben durch die Geschichte zu sprechen kam und naturgemäß die Stellen, welche eigentliche Prädictionen enthalten oder zu enthalten schienen, als sonderliche Wirkungen göttlicher Inspiration vor den übrigen Bestandtheilen der prophetischen Literatur bevorzugte und als sichersten Beweis ebensosehr für die Inspiration der Propheten als für die Göttlichkeit Christi, in welchem sie sich erfüllt hatten, ansah. Das war Gottes Finger, der die Worte der Propheten und die Thatsachen der evangelischen Geschichte zu so wunderbarem Einklang geführt hatte! Man hatte ferner das Bedürfnis, an äußeren Zeichen das Vorhandensein des apostolischen Geistes um so ängstlicher nachzuweisen, je seltener sie wurden. Galt es doch als apostolischer Lehrsatz, daß bis zur Parusie das prophetische Charisma in der Kirche vorhanden sein müsse [1]). Je vereinzelter nun aber jene begeisterte Rede in den Gottesdiensten vorkam, welche sich für das Bewußtsein des Redners und der Hörer von dem auf Nachdenken und Vorbereitung beruhenden Lehrvortrag unterschied, um so mehr mußten Vorhersagungen, welche nicht auf Berechnung beruhen konnten und durch den Erfolg bestätigt wurden, die Aufmerksamkeit auf sich lenken und neben wunderbaren Heilungen und sogar Todtenerweckungen als Beweise für die Fortwirksamkeit des die Natur überwindenden heiligen Geistes gelten. Justin versteht unter den prophetischen Gaben, deren Fortdauer in der Kirche er aus Anlaß einer Erwähnung der johanneischen Apokalypse versichert, entsprechend seiner Betonung der Prädiction in der alttestamentlichen Prophetie, vor allem die Gabe der Prognose [2]). Den Polykarp nennt seine Gemeinde einen (apostolischen und) prophetischen Lehrer, weil jedes Wort, das er gesprochen habe, sich erfüllt habe und erfüllen werde [3]). Origenes nennt neben den Heilungen das Voraussehn künftiger Ereignisse unter den Spuren apostolischer Charismen in seiner Gegenwart [4]); und selbst Irenäus ist von dieser ungesunden

[1]) Der Anonymus bei Eus. h. e. V, 17, 4.
[2]) dialog. c. 39. 82. 88.
[3]) Eus. h. e. IV, 15, 39; cf. 10.
[4]) Orig. c. Cels. I, 46.

Richtung, diesem Zeichensuchen, nicht freizusprechen [1]). An der Wunderbarkeit der Aussagen bemaß man ihren prophetischen Charakter, aber nicht, wie die Montanisten, unter deren Prophetien die Prädictionen auffallend zurücktreten, an der psychologischen Wunderbarkeit ihrer Entstehung und der Form ihrer Verkündigung, sondern daran, ob der Inhalt einer Verkündigung als Ergebnis menschlicher Berechnung betrachtet werden konnte, oder nicht. Damit aber war der Standpunkt der apostolischen Zeit verlassen, auf welchem wir den Hirten in jeder Hinsicht stehen sehen. Hier ist nichts zu sehn von jenen mehr oder weniger zaghaften Versicherungen über Fortdauer der Charismen, sondern als eine in der Erfahrung der Gemeinde häufig vorkommende Erscheinung wird der wahre Prophet beschrieben; nur zur Kennzeichnung seines Gegentheils wird sein Bild vorgeführt. Er sagt nicht, wie jener Mantis, Einzelheiten voraus, welche ein Mensch wissen möchte und von Natur nicht wissen kann, sondern redet aus der Fülle des prophetischen Geistes heraus, was Allen frommt. Nur an dem demüthigen Lebenswandel des Mannes, an der Oeffentlichkeit seines Auftretens, an der Selbstgewißheit seiner begeisterten Rede, nicht an der überraschenden Neuheit ihres Inhalts oder gar an der Gewaltsamkeit ihres Tons soll die Gemeinde ihn erkennen als das, was er ist.

Hermas selbst ist kein solcher Prophet, wie er ihn schildert; denn wie es für diesen nicht als auszeichnendes Merkmal angeführt wird, daß er im Haus und unterwegs, stehend und liegend Visionen habe, so fehlt dem Hermas gerade das, was die eigenthümliche Gabe jenes ist: das im Gottesdienst sich regende und in begeisterter Rede an die Gemeinde sich offenbarende prophetische Charisma. Nur glauben soll er dem nach den angegebenen Merkmalen geprüften Propheten [2]), nicht soll er selbst einer werden, oder sich nachträglich für einen solchen halten. Da also der Prophet, wie ihn Hermas mit offenbarer Bewunderung beschreibt, nicht in Ekstase redet, Hermas selbst aber kein Prophet sein will, so können wir auch von der ungebührlichen Hochschätzung der ekstatischen Prophetie, welche bei den Parteigenossen des Hermas vorgekommen sein

[1]) Iren. II, 32, 4; vgl. die Definition der Prophetie IV, 20, 5.
[2]) mand. XI, p. 70, 15 sq. 71, 3.

soll [1]), nichts erkennen, sondern nur eine Werthschätzung der prophetischen Rede, wie sie sich bei Paulus findet, noch völlig frei von der ungesunden Betonung der Vorhersagung, wie wir sie von Justin bis Origenes verfolgen können; ebenso frei ferner von der montanistischen Vorliebe für die Gewaltsamkeit solcher Verkündigung, als von der schon durch Paulus bekämpften [2]) Furcht vor dem Misbrauch der freien Geistesgaben. Daraus folgt aber nicht nur dies, daß der Hirt in der erörterten Hinsicht mit dem Montanismus nicht verwandt ist, sondern auch das Andere, daß er der apostolischen Zeit näher steht als den altkatholischen Schriftstellern von Justin an.

Mannigfaltige Formen außeramtlicher und außerordentlicher Verkündigung sind noch etwas Gewöhnliches und doch Hochgeschätztes in der Gemeinde; sie werden, je nachdem es ihre Natur erfordert, in den durch die einfachste Amtsordnung geregelten Gang des Gemeindelebens eingeordnet. Das Bild des Gemeindelebens, welches der Brief des Clemens uns erkennen läßt, wird durch keinen Zug überschritten. Dieselben zwei Aemter der Gemeindevorsteher und Diakonen, mit denselben Befugnissen und denselben Namen dafür hier wie dort [3]). Nur alterthümlicher könnte das Bild, welches der Hirt darbietet, insofern erscheinen, als hier die Andeutungen von einer priesterlichen Stellung der Presbyter fehlen, dagegen eine Fortdauer des höchsten Charismas der apostolischen Zeit ausdrücklich bezeugt ist, während jener Brief von Charismen im engeren Sinn des Worts nichts sagt [4]).

So hat also auch diese Untersuchung bewiesen, daß der vom Verfasser des Hirten eingenommene Standort am Ende des 1. Jahrhunderts nirgends verleugnet wird. Wie das bei einem ziemlich ungeschickten Schriftsteller um 140—150 möglich sei, mögen die Anhänger dieser Meinung zeigen.

---

[1]) So Ritschl S. 537 f.

[2]) 1 Kor. 12, 3. 1 Theff. 5, 19.

[3]) Clem. ep. I, 1. 21. 42. 44. 47. 54. 57. Vgl. oben S. 98. 101.

[4]) Auch c. 35 u. 48 nicht, wo er auf die Gaben zu reden kommt. Höchstens könnte man in den Worten σοφὸς ἐν διακρίσει λόγων eine leise Andeutung erkennen.

4. Die Christen und die heidnische Welt.

Mannigfaltigen Wechsel hat das Verhältnis der Christen zu der heidnischen Obrigkeit und Gesellschaft bereits erfahren. Lange Zeiten ruhiger Entwicklung und ziemlich friedlicher Gestaltung dieses Verhältnisses sind durch Verfolgungen zum Theil blutiger Art unterbrochen worden. An den zahlreichen Bemerkungen, welche sich hierauf beziehen, haben wir wiederum einen greifbaren Stoff zur Ermittlung der Abfassungszeit des Hirten, wenn sie noch zweifelhaft wäre. Es ist nicht schwer zu erkennen, daß weitaus das Meiste, was von Verfolgung, Martyrium und Verleugnung gesagt wird, aus der Erfahrung der unmittelbar vorangegangenen Zeit geschöpft ist, während auf weiter rückwärts liegende Ereignisse nur einige Male angespielt und zweimal nur mit großer Bestimmtheit eine große bevorstehende Verfolgung angekündigt wird. Ich fasse die Aussagen der ersten Art zunächst ins Auge.

Den in der letzten Zeit über die römischen Christen verhängten Beunruhigungen muß eine geraume Zeit äußerer Ruhe vorangegangen sein. Wie dem Hermas selbst, so ist es einer großen Zahl von Christen möglich gewesen, sich in einer ihrem religiösen Leben schädlichen Weise in weltliche Geschäfte und heidnische Freundschaften zu verwickeln [1]). Es ist dies ein Hauptgrund der allgemeinen Entartung, welche zu beklagen ist [2]). Ohne gerade dem Christenthum grundsätzlich den Rücken zu kehren, sind Viele zu Reichthum und angesehenen Stellungen in der heidnischen Gesellschaft gelangt und haben dadurch einen der wesentlichen Gleichheit und engen Abgeschlossenheit der Christen widerstreitenden weltlich hochfahrenden Ton angenommen [3]). Es giebt auch jetzt noch, ob-

---

1) mand. X, 1: *οἱ . . . . ἐμπεφυρμένοι . . πραγματείαις καὶ πλούτῳ καὶ φιλίαις ἐθνικαῖς καὶ ἄλλαις πολλαῖς πραγματείαις τοῦ αἰῶνος τούτου κ. τ. λ.* cf. sim. VIII, 8, p. 109, 23 sqq.

2) vis. III, 11: *μαλακισθέντες ἀπὸ τῶν βιωτικῶν πραγμάτων.*

3) sim. VIII, 9: *οὗτοί εἰσιν πιστοὶ μὲν γεγονότες, πλουτήσαντες δὲ, καὶ γενόμενοι ἔνδοξοι παρὰ τοῖς ἔθνεσιν ὑπερηφανίαν μεγάλην ἐνεδύσαντο καὶ ὑψηλόφρονες ἐγένοντο καὶ κατέλιπον τὴν ἀλήθειαν καὶ οὐκ ἐκκολλήθησαν τοῖς δικαίοις, ἀλλὰ μετὰ τῶν ἐθνῶν συνέζησαν, καὶ αὕτη ἡ ὁδὸς ἡδυτέρα αὐτοῖς ἐγένετο . . . . ἕτεροι δὲ εἰς τέλος μετὰ τῶν ἐθνῶν*

wohl die letzte Verfolgung die Augen hätte öffnen können, solche, welche mit ihrem Reichthum prahlen [1]), statt die Gefahren, welche ihnen daraus für den Fall einer Verfolgung erwachsen [2]), zu scheuen. Und es ist nicht ein bloß angenommener Fall, sondern Viele haben kürzlich um ihrer Geschäfte und überhaupt ihrer Weltverflochtenheit willen der Lästerung des Herrn, der offenen, sogar wiederholten Verleugnung des Christenthums sich schuldig gemacht. Die Verleugnungen in der eben jetzt vorübergegangenen Verfolgung müssen sehr zahlreich gewesen sein [3]), und auch zu unsicheren Erwägungen über die Pflicht des Martyriums war es gekommen. Es kamen gerichtliche Verhandlungen vor, in welchen es darauf ankam, zu bekennen oder zu verleugnen, daß man ein Christ sei [4]). Damit hängt es zusammen, daß wiederholt von Verräthern gesprochen wird, welche ihre Untreue gegen den Herrn durch Verrath an ihren Mitchristen gesteigert haben [5]). Wie die Kinder des Hermas ihn selbst und sein Weib der Obrigkeit angezeigt haben, so werden auch diese sich zu Denuncianten hergegeben haben. Welcher Art das gerichtliche Verfahren war, wie die Anklage lautete, läßt sich nicht erkennen; nur das ist deutlich, daß keineswegs immer die Todesstrafe verhängt wurde. Neben dem eigentlichen *παθεῖν*, welches der Christen höchste Ehre ist, ihnen den Kranz des Siegers und das weiße Festkleid erwirbt, gibt es ein *θλιβῆναι*, welches das gleiche Kleid, aber nicht den Kranz gibt [6]), ein Leiden, wie es Hermas selbst in der Verfolgung der letzten Vergangenheit erlebt

---

συζῶντες καὶ φθειρόμενοι ταῖς κενοδοξίαις τῶν ἐθνῶν ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἀπέστησαν, ταῖς πράξεσι καὶ τοῖς ἔργοις δουλεύοντες τῶν ἐθνῶν. Besonders sim. IX, 20 wird der Reichthum als Hindernis der lebendigen Theilnahme am Sonderleben der christlichen Gemeinde beschrieben.

1) vis. I, 1, p. 5, 7; vis. III, 9 besonders p. 25, 17.

2) vis. III, 6: *ὅταν γένηται θλῖψις, διὰ τὸν πλοῦτον αὐτῶν καὶ διὰ τὰς πραγματείας ἀπαρνοῦνται τὸν κύριον αὐτῶν.* cf. sim. I.

3) vis. II, 2, p. 10, 16 sqq., c. 3, p. 11, 12; vis. III, 7, p. 22, 1 sq. sim. VIII, 6, p. 108, 2 sqq., c. 8, p. 109, 29 sqq. sim. IX, 19; 21.

4) sim. IX, 28: *ὅσοι, φησίν, ἐπ᾿ ἐξουσίαν ἀχθέντες ἐξητάσθησαν καὶ οὐκ ἠρνήσαντο, ἀλλ᾿ ἔπαθον προθύμως κ. τ. λ.* Das ganze Kapitel behandelt den Gegenstand.

5) sim. VIII, 6, p. 108, 2; sim. IX, 19, p. 133, 7 sq. 22.

6) sim. VIII, 3.

hat, und unter dessen Folgen er jetzt noch steht. Gerade dann, wenn Güterconfiscationen eine damals häufige Strafe der vor Gericht gezogenen Christen war, begreift man, warum Hermas so unermüdlich vor dem Reichthum als besonderer Gefahr warnen kann. Er war es in doppelter Beziehung, sofern der Besitzer durch den Verlust empfindlich gestraft, und der Schwankende durch die Lust am Besitz zum Abfall konnte verleitet werden. — Daß man vor Gericht einen Act heidnischer Götterverehrung gefordert hätte, ist nicht geradezu gesagt; die einzige Stelle, die es andeutet, kann so verstanden werden, daß manche Namenchristen auf das bloße Gerücht der nahenden Verfolgung sich beeilten, sich durch Betheiligung am heidnischen Cultus von jedem Verdacht zu reinigen [1]).

Neben solchen traurigen Erscheinungen, welche sämmtlich darauf führen, daß nach einer längeren Zeit der Ruhe, in welcher das Christenthum bereits anfing, in die wohlhabenderen und vornehmeren Kreise der römischen Gesellschaft einzudringen, die Verfolgung hereingebrochen war, fehlte es auch nicht an freudigem Bekenntnis und standhafter Aufopferung. Daß dem Schriftsteller solche Beispiele aus der Gegenwart vorschweben, ist an Stellen wie sim. VIII, 3; IX, 28 durch den Zusammenhang geboten, wiewohl auch hier Alle, die seit Beginn der Kirche um des Glaubens willen gestorben sind, in eine Classe zusammengefaßt werden. Letzteres ist ohne Zweifel der Fall, wo zuerst der besonderen Würde des Martyriums gedacht und Alles aufgezählt wird, was je um des Glaubens willen erduldet wurde. Es werden da Leiden genannt, welche in allen Schilderungen der letzten Vergangenheit fehlen [2]). Wie weit zurück die geschichtlichen Thatsachen liegen, worauf sich dies bezieht, ist nicht zu ersehen.

Viel blasser ist natürlich das Bild der vom Seher geschauten künftigen Verfolgung, und schon deshalb ist die Meinung, daß auch

---

1) sim. IX, 21, p. 135, 4 sqq.

2) vis. III, 2: *Τί, φημί, ὑπήνεγκαν; Ἄκουε, φησί· μάστιγας, φυλακάς, θλίψεις μεγάλας, σταυρούς, θηρία ἕνεκα τοῦ ὀνόματος τοῦ θεοῦ.* Die *μάστιγες* vis. IV, 2 sind nur bildlich, gehören überdies der Zukunft an; die Andeutungen von Gefängnisstrafen in der Gegenwart (sim. I, p. 79, 15; mand. VIII, p. 58, 15) sind unsicher. Besser bezieht man beide Stellen auf Verschuldung und Schuldhaft.

sie in Wirklichkeit der Vergangenheit angehöre und, wohl nur der Mannigfaltigkeit der Darstellung wegen, in Form der Weissagung beschrieben sei [1]), abzuweisen. Mit einer Mahnung an Alle und einer besonderen Warnung an einen Einzelnen, der in der letzten Verfolgung verleugnet hat, wird sie das erste Mal angekündigt [2]). In ausgeführter Vision wird sie dann näher bestimmt als die letzte große Drangsal der Gemeinde überhaupt [3]). Im weiteren Verlauf des Buchs tritt diese Ankündigung wie überhaupt die Weissagung in den Hintergrund; statt dessen wird die näherliegende Aufgabe verfolgt, die innern Schäden des kirchlichen Lebens, welche in der letzten Verfolgung besonders deutlich zu Tage getreten sind, zu heilen, die unmittelbaren Folgen des mannigfaltigen Schiffbruchs zu heben und einer Wiederkehr solchen Unglücks vorzubeugen. Hermas läßt sich durch die vergleichsweise friedlichen Zustände nicht täuschen, welche während der Entstehung des Buchs obwalten. Daß dem so ist, zeigte schon des Hermas eigenes häusliches Geschick, dasselbe auch die nur in dem Fall verständlichen zahlreichen Warnungen vor faulem Frieden mit den Heiden, vor Weltlichkeit und Ueppigkeit, sogar vor Bedrückung der Schuldner [4]). Es drängt sich die Anschauung auf, daß die letzte Verfolgung nicht eben eine den ganzen Bestand der Kirche in Frage stellende, gründlich aufrüttelnde und länger andauernde gewesen ist. Man beginnt schon wieder, sich auf dieser Erde festzusetzen, und hofft unter Duldung des Kaisers ein leidliches Leben führen zu können. Größerer Weltbesitz und sorglose Betheiligung am geselligen Leben scheinen nicht unvereinbar mit der Zugehörigkeit zur Kirche. Dagegen richtet sich das erste Gleichnis, welches einige nicht genug beachtete Winke für das Verständnis der Zeitlage bietet.

„Ihr wißt“, sagt der Bußengel, „daß ihr in fremdem Lande wohnt, ihr Knechte Gottes, denn eure Stadt ist fern von dieser Stadt. Wenn ihr nun eure Stadt kennt, in der ihr einst wohnen werdet, warum erwerbt ihr euch hier Aecker und prächtige Einrich-

1) Jachmann a. a. O. S. 31.

2) vis. II, 3, p. 11, 11 sqq.

3) vis. IV, worüber unten im dritten Buch II, 1 das Nähere.

4) mand. VIII, 59, 6. Vgl. im allgemeinen außer den bereits angeführten Stellen bes. mand. VI, 2, p. 53, 1 sqq. und das ganze mand. VIII.

tungen und Häuser und vergängliche Wohnungen? Wer sich dies in dieser Stadt erwirbt, kann nicht in die eigene Stadt wieder einkehren. Thörichter, halbherziger, elender Mensch, bedenkst du nicht, daß alles dies fremd und unter der Macht eines Anderen ist? Wenn nun der Herr dieser Stadt sagt: Ich will nicht, daß du in meiner Stadt wohnest, geh' hinaus aus dieser Stadt, denn du lebst nicht nach meinen Gesetzen, was wirst dann du, der du Aecker und Häuser und viele andere Dinge besitzest, mit deinem Acker und Haus und übrigen Besitz machen, wenn du von ihm hinausgetrieben wirst? Denn mit Recht wird der Herr dieses Landes dir sagen: Entweder lebe nach meinen Gesetzen, oder geh' aus meinem Lande! Was wirst du dann wegen deiner Aecker und deines übrigen Besitzes thun, der du das Gesetz hast, das in deiner Stadt gilt? Du wirst dein Gesetz ganz und gar verleugnen und wirst im Gesetz dieser Stadt wandeln . . . . Wie auf fremdem Boden lebend erwirb dir nicht mehr, als was zum Unterhalt ausreicht, und sei bereit, daß du, wenn der Herr dieser Stadt kommt, dich hinauszutreiben, weil du seinen Gesetzen zuwider handelst, aus seiner Stadt ausziehest und hingehest in deine Stadt und [dort] ungeschmäht und frohlockend nach deinem Gesetze lebest."

Man versteht unter dem Herrn dieser Stadt und dieses Landes gemeiniglich den Teufel [1]), aber ohne Zweifel mit Unrecht. Allerdings ist es eine allgemein christliche Anschauung von jeher gewesen, daß die gegenwärtige Welt in ihrer Abgewandtheit von Gott das Herrschaftsgebiet des Argen sei. Aber schon die Bezeichnung des Gegensatzes zu der himmlischen Stadt der Christen als „diese Stadt" wäre, wenn ich nicht irre, eine beispiellose Bezeichnung der Welt als Staat des Teufels. Ferner ist die himmlische Stadt der Christen keineswegs mit dem künftigen Aeon identisch, und doch pflegt der Gedanke der Weltherrschaft des Teufels im Gegensatz zum Reich Gottes und Christi in der Form ausgesprochen zu werden, daß Christo die zukünftige, dem Teufel die gegenwärtige

---

[1]) S. z. B. Hefele z. d. St. Auch Ritschl a. a. O. S. 55 nennt diese Stelle unter den heidenchristlichen Belegen für die Lehre, daß die Welt des Teufels sei; vgl. S. 529 f.

Welt zugesprochen wird [1]). Wie fremdartig wäre es ferner, wie widersprechend dem ganzen Styl unsres Buches, welches den Teufel nie euphemistisch behandelt, wenn nicht ein einziges Mal die Bildlichkeit der Rede durchbrochen wäre! Der Teufel ist ihm stets nur Versucher, Verführer zum Bösen; nirgends begegnet der Gedanke, daß der Teufel die Verfolgungen über die Christen verhänge. Von einem anderen Engel, dem *ἄγγελος τῆς τιμωρίας*, werden auch die durch den Haß der Welt veranlaßten Strafen über die Christen herbeigeführt, und von diesem wird ausdrücklich gesagt, daß er zur Classe der gerechten Engel gehöre [2]). Er wird damit dem Teufel und seinen Engeln als den sündigen Engeln entgegengesetzt. Wenn man schon hierdurch verhindert und sonst durch nichts veranlaßt ist, eine Verwandtschaft zwischen der Teufelslehre des Hermas und der der Pseudoclementinen anzunehmen, wie hart würde es daran anstreifen, wenn Hermas die Forderung des Herrn dieser Stadt ein *δικαίως λέγειν* nennt, vorausgesetzt, daß der Teufel gemeint sei! Es widerspräche dem Gesammtton unseres Buches, in welchem die Natur wenigstens mit lebhafter und ungetrübter Freude betrachtet wird, daß hier die sämmtlichen Gesetze des Weltlebens, welche an ihrem Ort und zu ihrer Zeit im Recht sind, als Gesetze des Teufels betrachtet würden. Zudem bildet den Gegensatz zu dem Herrn dieser Stadt nicht etwa Gott oder Christus, sondern der Christ. Die Heiden und die Knechte Gottes werden am Ende des Gleichnisses noch einmal contrastirt. Sollte dann nicht *αὕτη ἡ πόλις* dasselbe heißen, wie sonst z. B. vis. II, 4? Vom Nächsten, von der eignen Gemeinde ausgehend, pflegt der Hirt auch sonst zu den allgemeinsten Betrachtungen aufzusteigen. In diesem Fall bedurfte es am wenigsten einer ausdrücklichen Ueberleitung vom Besonderen zum Allgemeinen. Der Herr dieser Stadt ist ja zugleich Herr dieses Landes [3]), ist Herr der ganzen Welt. R o m und

---

1) Vgl. Ritschl a. a. O. S. 54 ff.

2) sim. VI, besonders c. 3, p. 95, 16 sq. 96, 1 sqq.

3) p. 78, 18: *ὁ κύριος τῆς χώρας ταύτης*, eine Duplicität des Ausdrucks, welche der herrschenden Auslegung auch ungünstig ist. — Auch in der clementinischen Literatur steht neben der sonst häufigen Bezeichnung des Teufels als des gegenwärtigen Königs die gleichlautende des irdischen Machthabers:

das himmlische Jerusalem: das ist der Gegensatz, in welchem sich das ganze Gleichnis bewegt.

So gewinnen wir ein sehr bestimmtes geschichtliches Bild. Aus der Erfahrung ist der künftige Fall genommen, daß der römische Kaiser durch die Forderung vollständiger Erfüllung der Staatsgesetze die Unverträglichkeit des Christenthums mit der bestehenden Ordnung ans Licht bringen werde. Das Christenthum ist mit den Anforderungen, welche an den römischen Bürger gestellt werden, bereits in Conflict gerathen. Augenblicklich läßt es sich so an, als könnten die beiden Mächte neben einander hergehen; die römischen Gesetze haben aufgehört, ihre Schneide gegen die Christen zu kehren. Aber der Hirt warnt vor der Täuschung, als könne das römische Reich dauernd auf ihre Vollstreckung verzichten; unter der Voraussetzung der gegenwärtigen Weltordnung erkennt er das Naturrecht der Weltmacht an, die Rechte ihrer Schützlinge denen zu entziehen, welche die entsprechenden Pflichten ganz zu erfüllen außer Stande sind. Die dem Kaiser in den Mund gelegten Worte und die häufige Erwähnung der Verlierbarkeit des irdischen Besitzes legen es nahe, nächst Güterconfiscationen vor allem an Verbannungen zu denken[1]), wenn auch die äußerste Form des *ἐκβάλλειν* schließlich den Märtyrertod bedeutet. Von grausamen Quälereien ist in dieser Ausführung ebensowenig als in den übrigen Angaben über die jüngste Verfolgung die Rede. Fassen wir ihr Charakteristisches zusammen, so ist es das Doppelte: daß sie von der römischen Obrigkeit in der Form gerichtlichen Verfahrens vielfach auf Denunciation der Nächststehenden hin verhängt wurde, und daß die Strafe meist in Güterconfiscation, für die Vornehmeren[2]) auch

---

hom. IV, 23 (*τὸν τοῦ καιροῦ βασιλέως . . . . τοῦ προσκαίρου βασιλέως καὶ ταῦτα ἀνθρώπου ὄντος*), hom. X, 8 (*οἱ τῶν ἐφεστώτων νόμοι*). Auch *ἐπὶ τοῦ ἐνεστῶτος πονηροῦ* sc. *βασιλέως* (ep. Clem. ad. Jac. 1, cf. c. 4 und 10) ist vom römischen Kaiser zu verstehen. Der Uebergang aus der einen Vorstellung in die andere war leicht. Vgl. z. B. hom. XX, 2, wo für den Teufel gelegentlich die weltlichen Könige substituirt werden.

[1]) sim. I, p. 78, 12 sqq.: *οὐ θέλω σε κατοικεῖν εἰς τὴν πόλιν μου, ἀλλ᾽ ἔξελθε ἐκ τῆς πόλεως ταύτης . . . . ἐκχώρει ἐκ τῆς χώρας μου.*

[2]) Auf diese geht ja das ganze erste Gleichnis. Es müssen römische Bürger ans den höheren Ständen gemeint sein.

wohl in Verbannung bestand. Mit einem Wort, es ist die Christenverfolgung unter Domitian, welche die nächste Voraussetzung aller erwähnten Aussagen unsres Buchs bildet; und dies ist in der nächsten ruhigeren Zeit unter Nerva oder in der allerersten Regierungszeit Trajans geschrieben.

Wir müssen noch einmal zur Geschichte der domitianischen Verfolgung zurückkehren, aus welcher Einzelheiten bereits berührt wurden. Mit dem Jahr 93 n. Chr. [1]) beginnt die ununterbrochene Reihe von Unthaten, zu welchen Domitian durch feige Furcht, gereizte Eitelkeit und grenzenlose Habsucht getrieben wurde. Ihr Opfer wurde Alles, was durch hervorragende Geburt oder selbständige Grundsätze oder geheime Künste oder endlich durch Reichthum eine jener Empfindungen in Anspruch nahm. Die Habsucht war es besonders, welche ihn zuletzt beseelte und immer neue Titel zu ihrer Befriedigung ausfindig zu machen wußte; die gemeinsame Form aller Bedrückungen war die des Processes, zu dessen Einleitung die Denunciation des niedrigsten Sclaven genügte [2]). Es war, wie Philostrat in Uebereinstimmung mit den besseren Quellen treffend sagt, nicht jenes blinde Wüthen eines Nero, sondern eine juristische Art von Tyrannei [3]). Der Kaiser selbst liebte es, den Sitzungen auch untergeordneter Gerichte beizuwohnen, die Urtheile zu cassiren und zu corrigiren. In der letzten Zeit ging er selbst oft in die Gefängnisse und verhörte die Gefangenen [4]). Er schickt persönlich seine Spione zu den Verhafteten, um sie zu gefährlichen Reden zu reizen und Handhaben zu einem lohnenden Proceß zu gewinnen [5]), dessen erwünschtestes Ziel stets die Güterconfiscation war [6]). Nur ein untergeordnetes Mittel, die stets leeren Kassen

---

1) Vgl. Imhof, T. Fl. Domitian S. 64. 74. 107, überhaupt die ganze sorgfältige Monographie.

2) Suet. Dom. 11. 12; Plin. paneg. 34 (über das Delatorenwesen: auxerat hoc malum principum avaritia). 42. 50. 80.

3) Philostr. vit. Apoll. VII, 14: δικαστικὸν σχῆμα.

4) Vgl. Imhof a. a. O. S. 99 f. 121.

5) Philostr. vit. Apoll. VII, 27. Für die allgemeine Farbe der Zeit ist dieser Schriftsteller zuverlässig genug und wegen der Einzelheiten lehrreich.

6) Philostr. l. l. VII, 23 sagt ein Gefangener: ὑπὲρ πλούτου κινδυνεύω, und es wird auch hier hervorgehoben, daß man desselben in juristischer Form (νόμου σχήματι) beraubt wurde.

zu füllen, war die unnachsichtige Eintreibung der Steuern, so auch der jüdischen Kopfsteuer. Wichtig und willkommen war dies nur, sofern es geeignet war, eine endlose Reihe von Processen hervorzurufen. Heimliches Judenthum und Steuerdefraudation [1]) waren die Titel, unter welchen sie zunächst geführt wurden, und ein ergiebigeres Arbeitsfeld konnte für die Delatoren gar nicht entdeckt werden. An wohlhabenden Juden wird's auch in Rom nicht gefehlt haben, wenn auch die Kunst, den Reichthum zu verbergen, der Masse derselben einen bettelhaften Anstrich gab [2]). Es wurden die Processe, da einerseits manche Juden ihr Judenthum zu verheimlichen anfingen, andrerseits viele Römer auch der vornehmeren Kreise seit langem im Verdacht einer Hinneigung zu jüdischen Sitten standen, auch auf solche ausgedehnt, welche behaupteten, keine Juden zu sein, bei denen also zunächst constatirt werden mußte, ob und wieweit sie es seien, und wie zudringlich man dabei verfuhr, erzählt Sueton aus eigener Erinnerung [3]). Die Anklage auf „jüdisches Leben" und „Hinneigung zu jüdischen Sitten" [4]), welche sich so aus der strengen Steuereintreibung entwickelte, traf natürlich nicht die Juden selbst, welchen ihr Judesein, nur sofern sie es zu verheimlichen und ihre Verpflichtungen zu umgehen suchten, also nicht jüdisch lebten, zum Verbrechen gereichte, sondern alle diejenigen, welche mit einigem Schein des Rechts dafür erklärt werden konnten; und nur eine Befreiung der Nichtjuden von der Anklage, daß sie Juden seien, die Kopfsteuer zahlen und im Fall des Versäumnisses ihr Vermögen verlieren müßten, feierte die berühmte Münzinschrift unter Nerva: Fisci Judaici calumnia sublata [5]). Die Christen vor Allen hatte diese calumnia getroffen. Denn, wenn auch schon zu Nero's

1) Vgl. Imhof a. a. O. S. 114.

2) Juven. sat. III, 13 sqq.; VI, 542. Vgl. auch Ruperti zu sat. IV, p. 117 sq.; vol. II, p. 184 sq.

3) Suet. Dom. 12: Praeter ceteros Judaicus fiscus acerbissime actus est, ad quem deferebantur, qui vel improfessi Judaicam intra urbem viverent vitam, vel dissimulata origine imposita genti tributa non pependissent. Interfuisse me adolescentulum memini, cum a procuratore frequentissimoque concilio inspiceretur nonagenarius senex, an circumsectus esset.

4) Dio Cass. 67, 14; 68, 1.

5) Vgl. Jost, Gesch. des Judenthums II, 10.

Zeit die Christen in Rom den Heiden als besondere Genossenschaft neben der Judenschaft bekannt waren, so erschien doch noch lange die christliche Lebenssitte als eine Abart der jüdischen, über welche sich die Römer oft so unerklärlich unwissend zeigen. In der römischen Gemeinde insbesondere gab es noch immer eine große Zahl von Christen, welche durch Geburt oder Erziehung Juden waren, wie Hermas selbst. Den Delatoren Domitians wird in den Straßen Roms mehr als eine orientalische Physiognomie begegnet sein, deren Träger ein getaufter Christ war; und eben dann, wenn er leugnete ein Jude zu sein, ward er eine sichere Beute der Gerichte. Damit war dann jedem weiteren Verfahren Thür und Thor geöffnet, zumal der zweiten bei Dio Cassius zweimal eng mit der ersten verbundenen Anklage auf Atheismus [1]). Nicht bloß Juden oder Christen traf sie. Domitian hatte sich einerseits seit seinem Regierungsantritt als eifrigen Beschützer der alten Culte bewiesen, andrerseits sich selbst in einer Weise, welche seit den kurzen Tagen Caligula's wenigstens wieder vergessen war, in den Bereich der Gottheit hinaufgerückt, daß Majestätsbeleidigung Religionsverachtung war. In den gewöhnlichsten Erlassen war die

---

1) Dio Cass. 67, 14: *ἐπηνέχθη δὲ ἀμφοῖν ἔγκλημα ἀθεότητος, ὑφ' ἧς καὶ ἄλλοι ἐς τὰ τῶν Ἰουδαίων ἤθη ἐξοκέλλοντες πολλοὶ κατεδικάσθησαν.* 68, 1: *Καὶ ὁ Νερούας τούς τε κρινομένους ἐπ' ἀσεβείᾳ ἀφῆκε καὶ τοὺς φεύγοντας κατήγαγε· τούς τε δούλους καὶ τοὺς ἐξελευθέρους τοὺς τοῖς δεσπόταις σφῶν ἐπιβουλεύσαντας πάντας ἀπέκτεινε· καὶ τοῖς μὲν τοιούτοις οὐδ' ἄλλο τι ἔγκλημα ἐπιφέρειν ἐπὶ τοὺς δεσπότας ἐφῆκε, τοῖς δὲ δὴ ἄλλοις οὔτ' ἀσεβείας οὔτ' Ἰουδαικοῦ βίου καταιτιᾶσθαί τινας συνεχώρησε.* Es ist bei Vergleichung dieser beiden Stellen und Berücksichtigung des im Text Bemerkten die Meinung von Reimarus z. 68, 1 und Volkmar (Theol. Jahrbb. 1856 S. 306) abzuweisen, wonach hier *ἀσέβεια* nur die Majestätsbeleidigung, die impietas in principem (Tac. ann. VI, 47), bezeichnen soll, welche allerdings unter Domitian oft genug Grund der Bestrafung wurde (Suet. Dom. 12. Plin. paneg. 33. 42) und von Dio (59, 4. 6. 16), so genannt wird. Aber zunächst bezeichnet das Wort auch bei diesem die Verletzung der Ehrfurcht gegen die Götter, und er muß es bei Gelegenheit der Geschichte Tibers ausdrücklich erklären, daß man angefangen habe, diesen Begriff auf Beleidigungen des Kaisers auszudehnen (57, 9). Daß aber hier letztere wenigstens nur mitgemeint sind, sofern sie eben für das Verbrechen des Atheismus ausgegeben wurden, wird durch die Rücksicht auf 67, 14 geboten.

stehende Form: Dominus et Deus sic fieri jubet [1]); er selbst war der Sohn der Minerva, die flavische Familie ein eigener Götterkreis, und wehe dem, welcher gerade hierin dem gegen Formfehler unnachsichtigen Kaiser sich widerspenstig gezeigt hätte [2])! Daß aber die Christen, welche zunächst als Juden und Judengenossen eingezogen wurden, in den Verhandlungen, welche ihr Verhältnis zum Judenthum zum Gegenstand haben mußten, besonders häufig [3]) in diese Falle geriethen, liegt auf der Hand. Der Sinn ihres Redens von einem *κύριος* und *βασιλεύς*, von einer *πόλις* und *βασιλεία* mußte vor Gericht zur Sprache kommen, und die kirchengeschichtlichen Nachrichten, welche schon berührt wurden, zeigen, daß solche Unterhaltungen nicht gewöhnlich so gefahrlos endigten als die, welche nach Hegesipp's Erzählung jene Anverwandten Jesu mit Domitian zu führen hatten [4]).

Angesichts dieser Thatsachen thut es fast komische Wirkung, wenn man in der Bemerkung des Hermas über gerichtliche Verhandlungen, in welchen es auf Bekennen oder Verleugnen des Christenthums ankam, das Zeichen einer spätern Zeit zu erblicken glaubt [5]). Erst „nach dem bekannten Rescript Trajans an Plinius" sollen Belästigungen der Christen auf diesem Wege möglich gewesen

---

1) Suet. Dom. 13.

2) Vgl. z. B. Suet. Dom. 10 und Imhof a. a. O. S. 38 f. 40. 70 f. 93.

3) Die Juden, diese gens contumelia numinum insignis (Plin. h. nat. XIII, 4 cf. Phil. leg. ad Caj. ed. Mang. p. 597. Tacit. hist. V, 5. Juven. sat. XIV, 86 sqq. cf. v. 69 sq.) ganz von der Anklage der *ἀθεότης* auszuschließen, ist eine willkürliche Uebertreibung Volkmars. Selbst einem heidnischen Philosophen und nicht ganz verschüchterten Römer konnten damals Aeußerungen entschlüpfen, welche von den Gerichten in Gotteslästerung übersetzt wurden. Dabei aber bleibt richtig, daß dies bald stehender Vorwurf gegen die Christen wurde (Justin. apol. I, 6. 13. Athen. leg. 4. mart. Polyc. 3. 9. 12. Lucian Alex. 38).

4) Eus. h. e. III, 20. Vgl. Imhof a. a. O. S. 115.

5) So Hilgenfeld, ap. V. S. 159 (Anm.). 160. Ich finde nicht, daß diese und die gleich nachher zu besprechende Einwendung gegen das höhere Alter des Hirten, die einzigen handfesten Gründe für die spätere Abfassung, welche überhaupt vorgebracht sind, irgendwo von Hilgenfeld zurückgenommen sind. Wiederholt sind sie in den Prolegg. auch nicht, aber ebensowenig durch andere ersetzt. Somit halte ich mich an das Vorhandene.

sein. Aber abgesehen davon, daß dadurch einem Brief, welcher nichts weiter ist als eine das bis dahin von Plinius beobachtete Verfahren billigende Antwort auf eine Anfrage desselben, der Charakter eines römischen Reichsgesetzes gegeben wird, wodurch ein neuer Rechtszustand herbeigeführt worden sein soll, so widerlegt ja schon die Anfrage des Plinius alle hieran geknüpften Bedenken. Plinius, welcher seit 104 n. Chr. Statthalter von Bithynien war[1]), mußte es dort vor seiner Anfrage an Trajan und dessen Antwort erleben, daß vor ihm Christen als Christen massenhaft angeklagt wurden[2]). Er hat sofort Verhöre mit ihnen angestellt, in welchen die erste Frage lautete: an essent Christiani, hat gleich zu Anfang die hartnäckig bei diesem Bekenntnis Beharrenden hinrichten lassen (§ 3), hat Verdächtige den Götter- und Kaiserbildern Weihrauch und Wein spenden und Christum verfluchen lassen (§ 5), hat gegen Sclavinnen die Folter angewandt (§ 8), während er römische Bürger zur Ueberführung nach Rom bestimmte (§ 4). Ein von Trajan gegebenes Gesetz gegen geheime Verbindungen wurde von den Angeklagten selbst auf die christlichen Gottesdienste bezogen, ohne daß Plinius es gegen sie geltend machte (§ 7). Ich wüßte nicht, was am gerichtlichen Charakter dieser Verfolgungen vor „dem bekannten Rescript Trajans“ fehlte. Wenn nur ein oder das andere Mal 6—8 Jahre zuvor in Rom Aehnliches vorkam, so sind die überdies von allen kirchlichen Nachrichten und deutlich genug durch Sueton und Dio Cassius gestützten Aussagen des Hermas völlig gerechtfertigt. Aber noch mehr sehen wir aus Plinius. Er weiß von gerichtlichen Untersuchungen gegen die Christen als einer ständigen Gattung von Processen. Nur er selbst hat nicht Gelegenheit gehabt sie kennen zu lernen. Daher weiß er nicht, welches Verfahren dabei das herkömmliche sei[3]); und eben dies ist der Grund seiner Ungewißheit darüber, ob das bloße Christsein, oder nur nachgewiesener Maßen damit zusammenhängende Verbrechen

---

[1]) Cf. Clinton, fasti Rom. I, 90 sqq.

[2]) Plin. ep. X, 97.

[3]) l. l. § 1: Cognitionibus de Christianis interfui nunquam; ideo nescio, quid et quatenus aut puniri soleat aut quaeri.

bestraft werden. In Rom wird man's wissen, darum wendet sich Plinius dorthin. Er selbst hätte die nöthige Kunde von dem dort ausgebildeten Rechtsverfahren gegen die Christen, wenn er statt 93 n. Chr. [1]) erst 95 oder 96 Prätor in Rom gewesen wäre. Diese allerletzten Zeiten Domitians waren es, wie schon gezeigt wurde [2]), in welchen die Christen in der beschriebenen Weise zu leiden hatten, und zwar nur in der Form gerichtlicher Verfolgung. Daß in Rom tumultuarische Ueberfälle von Seiten der römischen Bevölkerung das systematische Verfahren Domitians sollten begleitet und unterstützt haben, ist ebenso undenkbar als unbezeugt. Von allen Christen, welche damals zu leiden hatten, gilt also das Wort des Hermas: *ἐπ' ἐξουσίαν ἀχθέντες ἐξητάσθησαν.*

Alle geschichtlichen Züge im Hirten finden sich in dieser und zwar nur in dieser Zeit wieder, nicht in der Hadrians oder Antonins. Die Güterconfiscationen, die Verbannung der Vornehmeren, die vergleichsweise nicht zahlreichen Hinrichtungen, das Angeberwesen, das Hervortreten des persönlichen Willens des Kaisers und die Durchführung desselben in juristischer Form: alle diese Thatsachen der Jahre 95 und 96 spiegeln sich aufs treuste in unserem Buch wieder, und wir besitzen an demselben eine werthvolle Urkunde für die Geschichte der domitianischen Christenverfolgung. Ihr Alter kann auch nicht durch die Vermuthung verdächtigt werden, daß vor Trajan und vielleicht selbst zu dessen Zeit noch nicht Christen zum Thierkampf verurtheilt worden seien [3]), was vis. III, 2 vorausgesetzt wird. Es wäre zwar erlaubt, einem so unbestimmten Bedenken gegenüber zu fordern, daß man das Buch erst nach dem ersten sichergestellten Fall einer solchen Verurtheilung ansetze, oder daß man sich durch Hermas eines Besseren belehren lasse. Aber es läßt sich der positive Beweis der Geschichtlichkeit auch dieser Aussage leicht genug führen. Es steht die fragliche Stelle nicht im Kreis derjenigen Angaben, welche sich auf die Verfolgung der letzten Vergangenheit ausschließlich oder vornehmlich beziehen, sondern in

---

1) So Imhof a. a. O. S. 84; anders Clinton l. l. I, 75.

2) S. oben S. 68 f.

3) So Hilgenfeld, ap. V. S. 160.

einem Zusammenhang, wo alle Leiden, welche die zu Gott erhöhten Märtyrer von Anbeginn der Kirche erduldeten, aufgezählt werden. Die Erinnerung an die viel blutigere, namentlich aber grausamere Verfolgung unter Nero bot hinreichenden Stoff dazu, während unter Domitian auch nach christlichen Geschichtschreibern und Sagen weder Kreuzigungen noch Verurtheilungen zum Thierkampf vorgekommen zu sein scheinen. Er war in der That nur eine portio Neronis de crudelitate [1]). Dieser verhängte bekanntlich, als er nach anderen vergeblichen Versuchen den auf ihm lastenden Verdacht, Rom am 18. Juni 64 in Brand gesteckt zu haben, auf die Christen gewälzt hatte, die ausgesuchtesten Strafen über sie. Wir besitzen an zuverlässigen Nachrichten über die näheren Umstände nur die eine Stelle des Tacitus [2]), deren Werth wohl eine sorgfältigere Behandlung verdiente, als sie meist erfährt. Es ist z. B. eine durch nichts gestützte Behauptung [3]), daß es ein schnell vorüberziehender Gewittersturm, mehr ein Tumult, als eine obrigkeitliche Verfolgung gewesen sei. Es kam so gut wie unter Domitian zu gerichtlichen Verhandlungen, in welchen Tacitus verschiedene Stadien unterscheidet. Zuerst wurden nur diejenigen betroffen, welche Geständnisse ablegten, dann aber eine unendliche Menge auf deren Anzeige hin ergriffen und bestraft, obgleich ihnen nicht sowohl das schuldgegebene Verbrechen, als vielmehr eine staatsgefährliche Misanthropie überhaupt nachgewiesen war [4]). Es müssen diese Untersuchungen, da die Anklage gegen die römischen Christen insgesammt

1) Tertull. apolog. 5.

2) Tac. annal. XV, 44.

3) von Hilgenfeld, ap. V. S. 160; Lipsius, de Clem. ep. priore p. 141; Volkmar, Theol. Jahrbb. 1856 S. 290.

4) Das correpti muß wohl nach ann. IV, 3 (vi corripere) verstanden werden: sie wurden von dem Verderben ergriffen, wie Roth (Uebers. 6. Bd. S. 71) übersetzt, „gefaßt"; denn die „Verhaftung" ging dem Geständnis nothwendig voran. Die Worte [in] odio humani generis convicti verstehe ich nach Orelli, Nipperdey (z. d. St.), Möhler (Kircheng. I, 225) gegen Ritter z. d. St., Roth a. a. O. S. 71. 118. Es wurde allerdings dieser Vorwurf von den Juden (Tacit. hist. V, 5) auch auf die Christen übertragen (Tertull. ad Scap. 2; Minuc. Fel. Octav. 11).

gerichtet war, sehr lange gedauert, und bei dem allgemeinen Haß, womit ihr vermeintlicher Haß erwidert wurde, und der Fortdauer des Verdachts gegen Nero sich mehrfach wiederholt haben. Nach der christlichen Ueberlieferung des 2. Jahrhunderts müssen die Quälereien unter Nero auch an Dauer die domitianische Verfolgung übertroffen haben [1]), und Tacitus läßt den vollsten Spielraum dazu. Was aber die Strafen anlangt, welche Nero anwenden ließ, so könnte gleich bei der ersten allgemeinen Bezeichnung (quaesitissimis poenis affecit) die Frage entstehn, ob nicht die für Verbrecher aller Art damals so gebräuchliche und dem Geschmack des zu besänftigenden Volks so sehr zusagende Strafe des Thierkampfs mit darunter gewesen und den noch schlimmeren vorangegangen sein. Es waren derartige Schauspiele so sehr zur Gewohnheit und zum großstädtischen Bedürfnis geworden, daß Caligula Männer vornehmen Standes dazu verurtheilte und in Ermanglung von Verbrechern aus dem zuschauenden Volkshaufen beliebige Leute aufgreifen und den Thieren vorwerfen ließ [2]). Wie mannigfaltige Formen der Bestrafung in den verschiedenen Stadien der Verfolgung verhängt wurden, wissen wir durchaus nicht. Tacitus macht nur einige, erst bei diesem Anlaß ersonnene Strafen, raffinirte Erfindungen neronischer Grausamkeit namhaft, um zu erklären, wie trotz der allgemeinen Verhaßtheit der Christen endlich Mitleid mit ihnen habe entstehen müssen. In solcher Aufzählung hätte der gewöhnliche Thierkampf keine Stelle; wohl aber fügt es sich so, daß ein mehr als ausreichender Commentar der fraglichen Worte des Hermas uns in dem Satz aufbewahrt ist: Et pereuntibus addidit ludibria, ut ferarum tergis contecti laniatu canum interirent, aut crucibus affixi, aut flammandi atque ubi defecisset dies in usum nocturni luminis urerentur. Die Danaiden und Dircen, worunter Clemens von Rom nur christliche Märtyrerinnen

---

[1]) So viel geschichtlichen Gehalt muß wenigstens die übrigens (s. oben S. 69) ungenaue Nachricht Tertullians (apol. 5) haben. Die geringere Grausamkeit Domitians stellt sich ihm nur in der kürzeren Dauer der unter ihm stattgehabten Verfolgung dar.

[2]) Sueton. Calig. 27 cf. Claud. 34. Dio Cass. 59, 10.

verstehen kann [1]), weisen uns auf noch andere grausame Spiele hin, wobei wiederum Menschen durch Thiere getödtet wurden. Wir würden also bei einem Zeitgenossen etwas vermissen, wenn in seiner Aufzählung des Schlimmsten, was Christen erduldet haben, die Worte *σταυρούς, θηρία ἕνεκα τοῦ ὀνόματος τοῦ θεοῦ* fehlten. Es sind das die Heldenleiden einer kräftigeren Zeit, auf welche er fast neidisch zurückblickt. In den stark dreißig friedlichen Jahren, die seither verflossen sind, haben sich die socialen und sittlichen Zustände gebildet, wie sie von Hermas als Voraussetzung der letzten Verfolgung vorgestellt werden. Eben damals unter Domitian hatte das Christenthum in den höchsten Kreisen der römischen Gesellschaft seine Anhänger gefunden, welche darum nicht sofort jeden Zusammenhang mit ihren heidnischen Standesgenossen glaubten zerreißen zu sollen. Schnell sind durch die Restauration unter Nerva die äußeren Folgen der letzten kurzen Drangsale wieder verwischt, so daß die Warnungen des Bußpredigers nicht viel anders zu lauten brauchen, als sie vorher gelautet hätten. Vor allem die der letzten Zeit eigenthümlichen Quälereien, die Religionsprocesse wurden mit gesuchter Nachdrücklichkeit aufgehoben, schon deshalb, weil sie von dem verhaßten Tyrannen herrührten, dessen Name aus allen Denkmalen getilgt wurde. Nicht nur die Strafurtheile wurden, soweit es möglich war, cassirt und die Verbannten zurückberufen; auch die Wiederholung solcher Processe wurde verboten [2]). Soweit die Mittel reichten, wurden die, welche ihr Vermögen durch die Processe verloren hatten, entschädigt. Häuser, Grundstücke, Geräthe wurden zu billigen Preisen hergegeben; Senatoren-Commissionen wurden ernannt, um den Verarmten durch Ackervertheilung in größtem Maßstab aufzuhelfen [3]). Kurz, die Reaction war so gewaltsam,

---

[1]) Clem. ep. I, 6 und dazu Hefele. Sie werden dem Nero zu jenen scheußlichen Darstellungen mythologischer Scenen durch lebendige Menschen gedient haben (Suet. Nero 2; Pass. Perp. et Felic. 20; Tertull. de pall. 22; vgl. Friedländer, Darst. aus der Sitteng. Roms [2. Aufl.] II, 268 f.).

[2]) Dio Cass. 68, 1; Eus. h. e. III, 20, 8; vgl. oben S. 69.

[3]) Dio Cass. 68, 2: *Τοῖς δὲ τῶν οὐσιῶν ἐπὶ τοῦ Δομιτιανοῦ μάτην ἐστερημένοις πάντα ἀπέδωκεν, ὅσα ἐν τῷ βασιλείῳ ἔτι ὄντα εὑρέθη· τοῖς τε πάνυ πένησι τῶν Ῥωμαίων ἐς χιλιάδα καὶ πεντακοσίας μυριάδας γῆς*

daß Trajan mehrfach wieder rückgängig machte, was man im ersten Eifer angeordnet hatte, nur um den Anbruch der neuen Aera deutlich zu kennzeichnen.

So wurde die Lage der Dinge geschaffen, aus welcher heraus der Mahnruf des Hirten und vor allem seine erste Parabel verstanden sein will. Die Kurzsichtigen mochten da wohl von einem dauernden Frieden träumen, aber der Seher sieht schon die letzte große Drangsal im Anzug und weist auf die beständige Möglichkeit einer Erneuerung der vorigen Noth hin. An einzelnen Fällen, woran man die Unverträglichkeit des dermaligen Staatswesens und des christlichen Glaubens erkennen konnte, mag es auch jetzt in der vergleichsweise friedlichen Zeit nicht gefehlt haben [1]; aber die Grundsätze, welche Plinius im Jahre 104 in Bithynien anwandte und Trajan billigte, wurden in Rom jetzt noch nicht angewendet. Noch unter Nerva oder im Anfang von Trajans Regierung, 97—100 u. Z. ist der Hirt geschrieben worden. Auch die kleinsten Züge finden so ihre Erklärung. Es mußte auffallen, daß Hermas, nachdem er in der Verfolgung sein Vermögen verloren, statt seines früheren kaufmännischen Geschäfts Ackerbau treibt. Vergleichen wir aber die eben mitgetheilten Nachrichten des Dio Cassius über die Ackervertheilungen unter Nerva und hören ferner, daß nicht

---

κτῆσιν ἐχαρίσατο, βουλευταῖς τισι τήν τε ἀγαρασίαν αὐτῶν καὶ τὴν διανομὴν προστάξας. Χρημάτων δὲ ἀπορῶν πολλὰ μὲν ἱμάτια καὶ σκεύη καὶ ἀργυρᾶ καὶ χρυσᾶ ἄλλα τε ἔπιπλα καὶ ἐκ τῶν ἰδίων καὶ τῶν βασιλικῶν, πολλὰ δὲ καὶ χωρία καὶ οἰκίας, μᾶλλον δὲ παντα πλὴν τῶν ἀναγκαίων ἀπέδοτο.

[1]) Die einzige Stelle, welche auf eine Fortdauer gerichtlicher Verfolgung während der Wirksamkeit des Hermas und der Entstehung seines Buchs deuten könnte — denn weder sim. VIII, 8, p. 109, 28 sqq., noch sim. IX, 28, p. 139, 27 sqq. ist dafür beweisend —, thut es doch nur nach dem von Hilgenfeld construirten Texte, sim. VIII, 10, p. 111, 21 sqq. Es ist da bei der totalen Abweichung aller Texte von einander allerdings schwer zu rathen. Nur der textkritische Kanon scheint mir, wie überall, auch hier beobachtet werden zu müssen, daß eine durch keine andere Autorität gestützte Lesart der vulg. (in ihren verschiedenen Handschriften incl. cod. vat.), welche der sie benutzende palatinische Uebersetzer auf Grund seiner griechischen Handschrift verwirft, unrichtig ist, daß also vom Tode der Leute hier nichts geschrieben steht.

bloß Trajan in der Gegend zwischen Rom und Portus auch Nichtsoldaten Aecker anweisen ließ, daß wahrscheinlich schon vor ihm eben dort oppidani angesiedelt wurden [1]), und daß die coccejanische Familie, d. h. die des Kaisers Nerva, welcher seinen Privatbesitz nicht schonte, um die von Domitian geschlagenen Wunden zu heilen, an der via Campana, an welcher der Acker des Hermas lag, Besitzungen hatte [2]), so haben wir daran eine Antwort auf die übriggebliebene Frage, welche aufs neue beweist, daß wir es hier mit dem unverfälschten Ausdruck einer dem Schriftsteller lebendigen Gegenwart und nicht mit der farblosen Darstellung eines gelehrten Apokalyptikers zu thun haben.

* * *

Die sogenannten inneren Gründe, welche gegen diese und jede ähnliche Behauptung vorgebracht sind, werden die nöthige Widerlegung in der positiven Darlegung der inneren Zustände der römischen Gemeinde und der Kirche überhaupt finden. Schon aus der Schilderung der äußeren Lage traten einzelne Züge zu diesem Bilde hervor, nämlich die greifbarsten Symptome des Gesammtzustandes. Diesem selbst wie seinen verborgensten Aeußerungen ist die das ganze Buch durchziehende Bußpredigt zumeist zugewendet. Manche weit ausgesponnene und, durch ihre Weitläufigkeit nicht bloß den Leser, offenbar auch den Schriftsteller ermüdende Classificirung darf über die Art seiner Betrachtung der kirchlichen Gegenwart nicht täuschen. Sie setzt überall die Kenntnis der äußeren Wirklichkeit voraus und ist durchaus auf die Enthüllung ihrer inneren sittlichen und religiösen Natur gerichtet. Daher besteht die Schwierigkeit jedes Versuchs, aus einer Bußpredigt die Zustände einer Zeit zu ermitteln, für den vorliegenden Fall in gesteigertem Maße. Vor allem gilt es, sich der Anschauungen vom Wesen der Kirche und des Christenthums zu bemächtigen, welche, mögen sie nun ererbtes Gut und gemeinsamer Besitz eines größeren Kreises,

---

1) Vgl. Preller, Berichte der k. sächs. Gesellschaft philol. hist. Classe, 1. Bd. (1849), S. 22, Anm. 117 u. S. 23.

2) Siehe die Inschrift bei Preller, Berichte der k. sächs. Ges. aus dem Jahr 1848 (gedr. 1849), 2. Band, S. 149.

oder dem Verfasser eigenthümlich und in letzterem Fall entweder Erzeugnis seiner bewußten Geistesthätigkeit, oder seiner visionären Erlebnisse, oder eine Mischung aus alle dem sein, in jedem Fall den Spiegel bilden, in welchen das Bild seiner Gegenwart fällt. An seiner Idee der Kirche mißt er ihre Wirklichkeit, an dem, was ihm wahres Christenthum ist, die krankhaften Erscheinungen.

Zweites Buch.

Die Anschauungen des Hermas vom Wesen der Kirche und des Christenthums.

Es sind drei ausführliche Bilder, in welchen das Wesen der Kirche und die Grundzüge ihrer Entwicklung dem Hermas sich darstellen: die dritte Vision, das achte und das neunte Gleichnis, wohingegen das fünfte Gleichnis, wie für die Ermittelung der christologischen Anschauungen des Buchs, so für die zunächst vorliegende Frage nur mit großer Vorsicht gebraucht werden darf. Es ist unverständlich, wie Hilgenfeld gerade diesen Abschnitt einen Abriß der gesammten Lehre des Hermas nennen mag [1]), während doch sämmtliche dogmatische Aussagen, die man darin zu finden meint, mehr als man es von irgend einem andern Theil des Buchs sagen kann, im Dienst einer nicht dogmatischen, sondern ethischen Belehrung stehn. Eine ausführliche Unterhaltung über die rechte Art des Fastens gibt Anlaß zum Vortrag dieses Gleichnisses (c. 1); als eine auf das Fasten bezügliche Parabel wird es überschriftlich bezeichnet (c. 2); und vor der Deutung, welche Hermas sofort erbittet, erfolgt die Anwendung auf die Frage, von welcher ausgegangen wurde (c. 3). Wir werden daher mit Recht von diesem Stück mit seinen allerdings sehr beachtenswerthen Andeutungen in allen den Fragen absehn, welche anderwärts eine ausführliche und ihnen ausdrücklich zugedachte Besprechung gefunden haben.

Keine andere Frage wird im Hirten so ausführlich beantwortet als die nach dem Wesen der Kirche, so daß eine Darstellung seines „Lehrbegriffs" dieser alles Uebrige unterzuordnen hätte. Sie wird

---

1) Herm. prolegg. p. XVII. Schon Erinnerungen wie die Hellwags in Theol. Jahrbb. 1848 S. 230 hätten davon abhalten sollen.

aber nur an den genannten drei Stellen behandelt, und zwar in mannigfaltiger Bildlichkeit, deren Deutung einige Ausführlichkeit erfordert. Ein reinlich durchgeführtes Kunstwerk ist keins der drei Bilder; schon in der dritten Vision findet sich ein auffallender Mangel an Uebereinstimmung zwischen Bild und Deutung; in das achte Gleichnis, welches unter einem ihm eigenthümlichen Bilde die Kirche darstellt, spielt an entscheidenden Stellen das den beiden andern Darstellungen gemeinsame Bild vom Thurmbau hinein; das neunte Gleichnis gibt sich selbst als eine genauere Wiederholung des Inhalts der dritten Vision, weicht aber rücksichtlich der Bedeutung der in beiden Abschnitten angewendeten Darstellungsmittel und in der Grundanschauung selbst so erheblich davon ab, daß die ununterschiedene Benutzung beider bisher nur Verwirrung angerichtet hat, welche dadurch nur noch vermehrt wird, wenn man den Rückfall in frühere Anschauungen in dem allzu ausführlich gerathenen neunten Gleichnis nicht bemerkt. Ich gehe vom achten Gleichnis als dem einfachsten, aus sich selbst völlig verständlichen, aus.

I.

Das achte Gleichnis.

Der Bußengel zeigt dem Hermas eine gewaltige, Ebenen und Berge, ja, wie es in der Deutung (c. 3) erweiternd lautet, die ganze Erde überschattende Weide, unter deren Zweigen eine zahllose Menge sich versammelt hat. Ein riesenhafter Engel, welcher neben dem Baum steht, haut mit einer Sichel eine Menge kleiner, ellenlanger Zweige ab und legt erst, nachdem er jedem der unter dem Baum Versammelten einen Zweig gereicht hat, die Sichel wieder bei Seite. Was in diesem ersten Act vor allem des Hermas Verwunderung erregt [1]) und seine erste Frage hervorruft [2]), ist dies, daß die Weide trotz der massenhaften Beschneidung unversehrt und lebenskräftig wie zuvor erscheint. In einem zweiten Act fordert derselbe Engel jedem Einzelnen den ihm überreichten Zweig wieder ab und unterwirft ihn einer Prüfung, wobei sich in zwölf- oder dreizehnfacher Abstufung die mannigfaltigste Beschaffenheit des Anvertrauten herausstellt. Während die Zweige der Einen grün, wie zu Anfang, sind, theilweise sogar Nebenzweige und wiederum zum Theil an diesen Früchte (Knospen) hervorgetrieben haben, sind die der Uebrigen entweder ganz oder zum Theil verdorrt, oder vom

---

[1]) c. 1, p. 100, 18 sq.

[2]) c. 3, p. 103, 28 sq.

Wurm zerfressen oder mit Rissen versehn. Jene drei ersten Classen, welche weitaus die Mehrheit des ganzen Volkes bilden [1]), erhalten sofort weiße Kleider und Siegelringe [2]); die, an deren Nebenschößlingen noch Früchte sich zeigten, statt der Siegelringe Kränze von Palmzweigen. Sie alle entsendet der große Engel — und damit wird in ein von früherher bekanntes und daher ohne Vorrede eingeführtes Bild übergetreten — in den Thurm, während er die zehn übrigen Classen [3]) der Pflege des Bußengels anvertraut. Im dritten Act pflanzt dieser die irgendwie verkümmerten Zweige in die Erde, begießt sie reichlich mit Wasser, damit sie wieder zum Leben kommen, und erzielt in einigen Tagen zum Theil wunderbare Erfolge [4]), welche uns für jetzt nur insoweit interessiren, als in Folge derselben noch viele zum Thurm entlassen werden können, und zwar nicht bloß so, daß sie, wie es der große Engel allein in Aussicht gestellt hatte, wegen geringerer Würdigkeit „in die Mauern" versetzt werden [5]), sondern so, daß ein Theil von ihnen in Folge schnellerer und völligerer Erneuerung auch noch in den Thurm selbst aufgenommen werden können [6]).

Die Deutung des ersten Acts, welcher für unsere Frage von

---

1) Schon von der geringsten dieser drei Classen, von der, welche nur überhaupt grüne Zweige hat, heißt es c. 1, p. 101, 21: *τὸ δὲ πλεῖον μέρος τοῦ ὄχλου τοιαύτας ῥάβδους ἐπεδίδουν.*

2) Nur dies wird c. 2, p. 102, 16 unter *σφραγῖδες* zu verstehen sein, wo sie neben anderen Ehrenzeichen genannt sind und an die sonst im Buch herrschende Bedeutung = „Taufe" nicht zu denken ist. Anders gemeint ist c. 6, p. 107, 23, wo es sich um einen Ersatz der verlorenen Taufgnade handelt.

3) Soviel sind es in der ersten Aufzählung c. 1, während in der Erzählung ihrer Entwicklung unter der Pflege des Hirten die dritte Classe (*ἕτεροι δὲ ἐπεδίδουν ἡμιξήρους*), welche allerdings ihrer symbolischen Darstellung nach von der sechsten (*ἥμισυ ξηρὸν καὶ τὸ ἥμισυ χλωρὸν*) kaum zu unterscheiden war und sachlich mit der vierten eng zusammengehört, weggelassen wird c. 4; in der Deutung c. 7 werden die dritte und vierte Classe zwar zusammengefaßt, doch aber unterschieden.

4) c. 2, p. 103, 6 sqq.; c. 4—5.

5) c. 6, p. 108, 19; c. 7, p. 109, 5; c. 8, p. 110, 5 sq.

6) c. 6, p. 108, 19; c. 7, p. 109, 4. 15; c. 8, p. 109, 28. 110, 4; c. 9, p. 110, 23. 111, 2; c. 10, p. 111, 10. 24.

grundlegender Bedeutung ist, wird unzweideutig gegeben. Der seine Zweige über die Erde ausbreitende Baum ist das in die ganze Welt hinein gegebene Gesetz Gottes; dieses universelle Gesetz aber ist der bis an die Enden der Erde gepredigte Sohn Gottes; die unter dem Baum versammelten Volkshaufen sind die, welche diese Predigt gehört haben und an ihn, den Sohn Gottes, gläubig geworden sind [1]). Es bedarf nur der Erinnerung, daß es eine völlige Verkehrung des Sinns dieser Worte ist, wenn man, wie fast ausnahmlos geschieht [2]), dies in den bekannten Gedanken der altkatholischen Kirche umsetzt, daß das Evangelium, die christliche Lehre ein neues Gesetz sei [3]). Es war dies, obwohl unvereinbar mit dem gesammten Lehrinhalt des Hirten, doch verzeihlich, so lange nur die lateinische Vulgata vorlag, welche an dem tiefen, alterthümlichen Gedanken Anstoß nahm und falsch übersetzte [4]). Der jetzt festgestellte Text setzt unmisverständlich die Weide, das Gesetz Gottes und den Sohn Gottes einander gleich. Die Ausbreitung der Zweige des Baumes ist die Verbreitung des Gesetzes in die ganze Welt, und diese geschieht oder ist vielmehr geschehen vermittelst der Predigt des Sohnes Gottes. Diese Predigt, für welche Hermas weder den Namen „Evangelium“, noch den anderen „Gesetz“ irgendwo gebraucht, hat nicht etwas, was der Sohn Gottes gelehrt oder geboten hat, zum Inhalt, sondern die geschichtliche Person des Sohnes Gottes. Ihn selbst haben die Apostel in die ganze Welt hinein

---

[1]) c. 3: *Τὸ δένδρον τοῦτο τὸ μέγα τὸ σκεπάζον πεδία καὶ ὄρη καὶ πᾶσαν τὴν γῆν νόμος θεοῦ ἐστιν ὁ δοθεὶς εἰς ὅλον τὸν κόσμον· ὁ δὲ νόμος οὗτος υἱὸς θεοῦ ἐστι κηρυχθεὶς εἰς τὰ πέρατα τῆς γῆς· οἱ δὲ ὑπὸ τὴν σκέπην λαοὶ ὄντες οἱ ἀκούσαντες τοῦ κηρύγματος καὶ πιστεύσαντες εἰς αὐτόν.*

[2]) Nur bei Hagemann (Theol. Quartalschr. 1860 S. 20) finde ich das Richtige.

[3]) Vgl. hierüber Ritschl a. a. O. S. 312 ff., eine Darlegung, welche übrigens wohl einer Milderung besonders in Bezug auf Irenäus bedarf.

[4]) Hac autem lege filius dei praedicatus est in omnibus finibus orbis terrae. Uebrigens hat, wie schon bei Clericus p. ap. I, 112 zu sehen war, der c. lambeth., ebenso der vatic. bei Dressel p. 514 den Fehler vermieden. Die palatinische Uebersetzung, im übrigen richtig, enthält praedicaturus, wohl nur als Schreibfehler. Der aeth. stimmt mit dem griechischen Text.

gepredigt [1]). In diesem Sinn heißt die kirchengründende Predigt, welche an unsrer Stelle einmal kurzweg *τὸ κήρυγμα* genannt wird, anderwärts *τὸ κήρυγμα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ* [2]). Er ist ihr Inhalt, und nicht diese Predigt von ihm, sondern wiederum er selbst persönlich ist das Gesetz der christlichen Welt.

Es ist dieser Gedanke in der Wurzel verschieden von der Auffassung der christlichen Lehre als eines Gesetzes. Diese schon früh beginnende Abirrung von der apostolischen Lehre ist das Ergebnis einer ganz anderen Gedankenreihe, als sie der Satz des Hermas voraussetzt und sein ganzes Buch bekundet. Sie bildete sich vornehmlich aus Anlaß der übermäßigen, sämmtlicher apostolischer Literatur widersprechenden Betonung und Bevorzugung der Lehre Jesu, der Herrenworte vor dem Werk und der Person Christi und der damit sofort gegebenen Auffassung der Worte Jesu als Gebote. Nur wenn man, wie es Hermas thut, die geschichtliche Person des Sohnes Gottes als den wesentlichen Inhalt des Evangeliums faßte, war es ungefährlich, die durch Christus selbst geschehene Verkündigung desselben, welche dann also vorwiegend Selbstbezeugung war, zu betonen. In dem Maße aber, als man dies verkannte, mußte jede Zurückstellung der apostolischen Predigt von Christus hinter die Lehre Christi, wie sie selbst durch eine religiöse Verflachung, durch eine Verkennung des Wesentlichen am Christenthume begünstigt war, diese auch wiederum befördern, eine gesetzliche Auffassung der Lehre Jesu und folgerichtig des Evangeliums überhaupt herbeiführen. Die Bevorzugung der Evangelien vor den übrigen Bestandtheilen des sich bildenden Kanons ist vielleicht nicht durch jene Verflachung mitbedingt; aber es ist klar, wie

---

1) sim. IX, 17: *ἐκηρύχθη οὖν εἰς ταύτας* — die Völker der Erde — *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ διὰ τῶν ἀποστόλων*. Nur eine Variation des Ausdrucks ist es, wenn sim. IX, 16 die Apostel *οἱ κηρύξαντες τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ* genannt werden.

2) sim. IX, 15, p. 129, 24. Andere Bezeichnungen sind *ὁ λόγος* vis. III, 7, p. 22, 7; *ὁ λόγος τοῦ κυρίου* sim. IX, 25, p. 137, 17; *ἡ ἀλήθεια* vis. III, 6, p. 20, 12; c. 7, p. 22, 9; sim. VIII, 9, p. 110, 18; *τὸ ῥῆμα τὸ δίκαιον* vis. III, 7, p. 22, 20 und auch, wie sich später zeigen wird, *τὸ ῥῆμα τοῦ παντοκράτορος καὶ ἐνδόξου ὀνόματος* vis. III, 3, p. 17, 16.

sehr sie geeignet war, die einmal vorhandene Neigung zur Gesetzlichkeit zu befördern, indem die Evangelien der Natur der Sache nach mehr Reden als Thaten Jesu und unter den ersteren mehr propädeutische als auf Grund des Glaubens an ihn gesprochene berichteten, und unter den letzteren die das Heil wesentlich begründenden nicht in dem Maß in ihrer Alles hinter sich lassenden Bedeutung hervortreten lassen konnten, wie es in der apostolischen Predigt und Briefliteratur geschah. Wie unrichtig es wäre, irgend einem der Evangelisten eine Verschiebung des Schwerpunkts der Heilswahrheit Schuld zu geben, so ist doch leicht zu begreifen, wie eine spätere in jeder Hinsicht ärmere Zeit gerade durch sie und am meisten durch das johanneische Evangelium mit seinem feinen und tiefen Nomismus dazu verleitet werden konnte.

Deutliche Spuren dieser Entwicklung sehen wir in der Betonung der λόγια τοῦ κυρίου und der Auffassung dieser als ἐντολαί bei Papias [1]), in dem bekannten Satz Hegesipps, in welchem neben dem alttestamentlichen Gesetz und den Propheten „der Herr" und zwar als der Gebietende die neutestamentliche Offenbarung vertritt [2]), zu einer Zeit, als es längst einen vollständigeren Kanon neutestamentlicher Schriften gab. In ihrer häretischen Vollendung mit bewußter Ausschließung des eigentlich Christlichen liegt diese Denkweise in den Clementinen, zumal in den Homilien vor. Hier geht die ganze religiöse Bedeutung Jesu darin auf, daß er die vollkommene Erscheinung des wahren Propheten ist, welcher neben der Lehre von dem einen Gott den ewig gleichen gebietenden Willen Gottes nur vollständiger und in weitere Kreise hinein verkündigt und von den seit Moses eingedrungenen Verdunklungen reinigt [3]). Sein Tod ist nur ein Märtyrertod und von seiner Auferstehung schweigt das in den Homilien vollständig vorgetragene System. Zu sich rief Jesus die Menschen nur, insofern er sie zur Annahme seiner Lehre einlud [4]). In den Worten

1) Eus. h. e. III, 39.

2) Eus. h. e. IV, 22. Vgl. den Ton in II. Cl. ad Cor. 3. 4. 5. 6. 8.

3) Cl. hom. III, 18 sqq. cf. V, 28; VII, 8. 12; VIII, 7 extr.; IX, 8; XVII, 6; XVIII, 17.

4) III, 52.

Jesu liegt daher die rettende Wahrheit [1]); sie sind das Pfund, das man nicht vergraben soll [2]); ihre Wiederholung ist die apostolische Predigt [3]), und der Bischof sitzt eben deshalb auf dem Lehrstuhl Christi [4]), weil er die ihm anvertrauten Willenserklärungen desselben zu verkündigen hat [5]). Dem zufolge ist dann Christus freilich nur insofern Inhalt der Religionslehre, als die Anerkennung seiner als des wahren Propheten Vorbedingung aller sicheren theoretischen und praktischen Erkenntnis ist. Von einem Glauben, welcher Christus zum Inhalt hätte, ist darum nicht die Rede; der christliche Glaube, welcher zur Taufe führt, ist vielmehr ein Annehmen der von Christus neuverkündigten Lehre von dem einen Gott und die Unterwerfung unter die von ihm wiederholten oder verschärften Gebote [6]). Ohne daß nur sein Name genannt würde, kann ein vollständiger, zur Taufe vorbereitender Katechismus gegeben und ein dazu berechtigender Glaube erzielt werden [7]). Ueberhaupt ist dieser Glaube bis zu Ende nichts Anderes, als ein *τῷ τῆς ἀληθείας μόνῳ πιστεύειν προφήτῃ*, eine auf voraufgehender Prüfung beruhende Unterwerfung unter seine Lehrauctorität [8]). Diese mehr an die Mischreligionen des Orients als an das Christenthum erinnernden Anschauungen, welche durch die unorganische Anfügung der christlichen Taufpraxis [9]) nur um so greller hervortreten, bezeichnen ein Entwicklungsstufe des vom Glauben des A. T.'s abgefallenen Judenthums, welches sich durch die Aufnahme christlicher und anderer die Zeit beherrschender Ideen zur Eroberung auch der abendländischen Welt stark machte. Es fehlte ihm nicht an allen Anknüpfungspunkten in der Kirche des 2. Jahrhunderts;

---

1) III, 54.

2) III, 61.

3) XVII, 7. 19.

4) III, 19. 60. 66. 70. ep. Clem. ad Jac. 17.

5) III, 65.

6) VII, 12; X, 4.

7) XIII, 4; cf. c. 8 sqq.

8) I, 19. 21; II, 9—12. Von den Recognitionen, welche eine dem kirchlichen Glauben soviel näher stehende Lehre von der Heilsbedeutung der Person Christi vortragen, ist hier abgesehen worden.

9) Vgl. Uhlhorn, die Homilien und Recognitionen, S. 213 ff.

aber im Hirten hätte es keinen gefunden. Diesem fehlt wenigstens eine theoretische Wurzel der Abirrung der altkatholischen Kirche zur Auffassung der christlichen Lehre als eines vollkommeneren Gesetzes völlig. Von Worten, Lehren, Geboten Jesu ist im ganzen Buche einmal oder höchstens zweimal die Rede [1]; als Auctorität angeführt wird nicht ein einziges trotz des vorwiegend ethischen Inhalts des Buchs. Der Gedanke aber, daß der Sohn Gottes das Gesetz sei, hat seinen Vorgang an einer der tiefsinnigsten Weissagungen des A. T.'s, nach welcher der das Werk Gottes an Israel und den Völkern hinausführende Knecht Jahveh's nicht bloß Prophet und Lehrer, sondern persönlich die Lebensordnung des Volkes Gottes und das Licht der Heiden sein soll [2]. Nur ein anderes Wort für denselben Gedanken ist es, wenn Ignatius die geschichtliche Person Jesus Christus, wie unser Leben, so die Willensmeinung des Vaters nennt [3], und nur ein weiterer, nicht bloß den gebietenden, sondern allen auf die Menschheit bezüglichen Willen und Gedanken Gottes umfassender Begriff war es, welchen die alte Kirche, soweit sie von der mit Justin beginnenden Lehrentwicklung unberührt blieb, mit dem Logosnamen verband [4]. Eine lehrreiche Verbindung des weiteren und engeren Begriffs ist es, wenn die unter dem Namen der Petruspredigt bruchstückweise erhaltene sehr

---

1) Man kann sim. IX, 14, p. 128, 18 sq. unter den *ἐντολαὶ αὐτοῦ* die vom Sohne Gottes gegebenen verstehen. Sicher gehört hierher nur der Gedanke des fünften Gleichnisses, daß Gott durch seinen Sohn seinem Volk Gebote gegeben (c. 5, p. 89, 20 sqq.), und daß dieser seinem von Sünden gereinigten Volke die Pfade des Lebens gezeigt habe, indem er ihm das vom Vater empfangene Gesetz gab (c. 6, p. 90, 9 sqq.). An Gebote Jesu ist natürlich nicht zu denken, wo gesagt wird, daß der Bau der Kirche nach seinem, des Herrn der Kirche, Willen ausgeführt wird (sim. IX, 5, p. 117, 19; c. 12, p. 126, 6 sq.).

2) Jesaj. 42, 6; 49, 8. Erstere Stelle citirt Justin. dial. 122 im Sinn des Hermas; cf. dial. 43. 51.

3) Ephes. 3. Die längere griech. Recension hat natürlich den originalen Gedanken verwischt. Beachtenswerth sind auch die Worte der durch ihre Theologie auf die kleinasiatische Kirche vielleicht noch des 2. Jahrhunderts zurückweisenden act. Joh. 21 (Tischend. act. apocr., p. 275): *Χριστὲ Ἰησοῦ, ὁ τῶν ἐπουρανίων δεσπότης καὶ τῶν ἐπιγείων νόμος.*

4) Vgl. m. Schr. über Marcellus S. 225 ff. 234. 239 ff.

alte Schrift den Herrn, d. h. Christum, „Gesetz und Logos" nennt[1]) und dadurch noch den alexandrinischen Clemens veranlaßt, die alttestamentliche Weissagung von dem Gesetz, das am Ende der Tage von Zion ausgehn werde, auf den persönlichen Christus zu deuten[2]). Der nackte Satz freilich, daß der Sohn Gottes das Gesetz sei, kann sehr Verschiedenes bedeuten; er kann z. B. Ausdruck der Vorstellung sein, daß Christus nicht nur wie andere Gesetzgeber Hohes gefordert, sondern in sich selbst das Gott wohlgefällige Verhalten vorbildlich dargestellt habe[3]). Im Hirten selbst wird der Sohn Gottes einmal als vorbildlicher Knecht Gottes dargestellt[4]); und Justin findet den Uebergang von dem Gedanken, daß Christus selbst das ewige Gesetz sei, zu dem, daß er der Gesetzgeber des neuen Bundes sei, ganz erträglich[5]). Aber daß dies und Aehnliches nicht die Voraussetzung des Gedankens des Hermas ist, zeigt der Zusammenhang. Die Predigt vom Sohne Gottes fordert und findet Glauben an ihn, und es hätte schon angesichts des klaren Wortlauts dieser einen Stelle die Frage nicht aufgeworfen werden sollen, ob Hermas einen Glauben an Christus, oder nur einen durch Christus vermittelten Glauben an Gott kenne[6]). Der, an welchen die Hörer der Predigt glauben, kann selbstverständlich kein andrer sein, als der, welcher Inhalt derselben ist[7]). Ebensowenig fraglich ist die Meinung, wenn von den Aposteln gesagt wird: *κοιμηθέντες ἐν δυνάμει καὶ πίστει τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ*[8]), man müßte denn Neigung haben, auch unter der *πίστις τοῦ*

---

1) Hilgenf. nov. test. e. can. rec. fasc. IV, p. 59, 8 u. 64.

2) Clem. Al. ecl. pr. § 58 cf. strom. I, § 182; II, § 68; VII, § 16.

3) Vgl. z. B. Clem. hom. XIII, 15: *ἡ σώφρων γυνὴ ἐπὶ τοῖς σώζεθαι θέλουσιν ἡδομένη παράδειγμα εὐσεβὲς τοῖς θεοσεβοῦσιν τυγχάνει· ἀγαθοῦ γὰρ βίου νόμος ἐστίν.*

4) sim. V, 2 sqq.

5) dial. 11: *αἰώνιός τε ἡμῖν νόμος καὶ τελευταῖος ὁ Χριστὸς ἐδόθη καὶ διαθήκη πιστή, μεθ' ἣν οὐ νόμος, οὐ πρόσταγμα, οὐκ ἐντολή.* Dagegen c. 12: *πάρεστιν ὁ νομοθέτης, καὶ οὐχ ὁρᾶτο.*

6) So noch Lipsius, Ztschr. f. w. Th. 1865 S. 275.

7) S. oben S. 143, Anm. 1. Das *εἰς αὐτόν* kann natürlich nur auf das zuletzt genannte Maskulinum gehn.

8) sim. IX, 16, p. 131, 1 sq.

κυρίου [1]) einen durch den Herrn, d. h. dort durch Gott vermittelten Glauben oder unter dem oft erwähnten *φόβος τοῦ κυρίου* oder *τοῦ θεοῦ* eine durch Gott vermittelte Furcht zu verstehn. Die Apostel sind selbstverständlich in der Kraft des Sohnes Gottes und im Glauben an den gestorben, dessen Namen sie den verstorbenen Gerechten des Alten Bundes verkündigten, damit auch sie, welche während ihres Lebens an Gott geglaubt und seinen Willen erfüllt haben, dennoch aber in den Tod gesunken sind, weil ihnen im Unterschied von den Aposteln und allen Christen die den Tod übermögende Lebensgemeinschaft mit dem Sohne Gottes fehlte, durch die Erkenntnis seines Namens und Empfang der Taufe wieder lebendig würden und ins Gottesreich eingehen könnten. Allerdings ist dem Hermas der christliche Glaube darum nicht weniger Glaube an Gott, weil Glaube an den Sohn Gottes. Er bezeichnet so gut wie Paulus [2]) die Bekehrung vom Heidenthum zum Christenthum als ein Gelangen zur Erkenntnis Gottes [3]). Er denkt sich auch wie Petrus [4]), Ignatius [5]), Irenäus [6]), Tertullian [7]) den christlichen Glauben an Gott als einen neu durch Christus vermittelten [8]), sagt aber damit doch nur, was sich von selbst versteht. Auffallend freilich ist es, aber keineswegs geeignet, das Gesagte in Frage zu stellen, daß das von den Kirchenlehrern aller Richtungen so oft als ein Zeugnis uralter Orthodoxie angeführte erste Mandat mit den Worten beginnt: *πρῶτον πάντων πίστευσον, ὅτι εἷς ἐστὶν ὁ θεός*, ohne daß im weiteren Verlauf der Sohn Gottes oder sonst ein Gegenstand des Glaubens genannt würde. Nur kann ich diesen Thatbestand nicht so bezeichnen, daß hier, wo zuerst der Glaube als Glaubensregel gefaßt werde, dieselbe

---

1) vis. IV, 1, p. 31, 2. sim. VI, 1, p. 92, 8.

2) Gal. 4, 9.

3) sim. IX, 18.

4) 1 Petr. 1, 21.

5) Philad. 8: *ἡ πίστις ἡ δι' αὐτοῦ.*

6) Iren. III, 4, 2: in unum Deum credentes . . . per Christum Jesum; cf. III, 12, 14: nove credere in Deum, und praedic. Petr. (Hilgenf. nov. test. IV, 59, 2): *καινῶς τὸν θεὸν διὰ τοῦ Χριστοῦ σεβόμενοι.*

7) apolog. 21.

8) sim. IX, 13, p. 127, 2: *οἱ πιστεύσαντες τῷ κυρίῳ διὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.*

auf den ersten Artikel beschränkt sei [1]). Denn die Glaubensregel [2]) ist aus dem Taufbekenntnis und dieses aus der Tauſformel entstanden, welche niemals den Namen Gottes des Schöpfers allein enthalten, sondern lange vor Hermas Vater, Sohn und Geist genannt hat [3]). Die Fortbildung der Glaubensregel ist also nicht als Anfügung eines Artikels zum andern vorzustellen, sondern als Einfügung von Zusätzen in das von Anfang an dreigliedrige Schema, und daß dabei der bei der Taufe besonders betonte zweite Artikel vor allem bedacht wurde, zeigt das Ergebnis. Daß aber der Hirt nicht daran denkt, hier seine Glaubensregel aufzustellen, folgt daraus, daß er von dem, was ihm Inhalt der kirchengründenden Predigt und des dadurch geweckten Glaubens ist, keine Silbe erwähnt und auch von Gott nur sagt, daß er Einer sei, die Welt geschaffen habe und unendlich sei. Auch würde er die Stelle für seinen Katechismus schlecht gewählt haben, da er sich dort anschickt, den längst getauften und im ganzen wieder bußfertig gestimmten Christen, zunächst dem Hermas selbst, in einer Reihe moralischer Sätze die Christenpflichten darzulegen. Auch eine Warnung vor theoretischem Rückfall ins Heidenthum, welche in seinem Buche gar nicht vorkommt, wäre hier am wenigsten angebracht. Sehen wir hier noch von der Erklärung ab, welche sich unten [4]) ergeben wird, so ist deutlich, daß er die Einzigkeit Gottes hier zu dem Ende betont, um daraus die alle folgenden Gebote durchdringende Mahnung der ungetheilten Hingabe an den einen Herrn herzuleiten, neben welchem man keinem andern Wesen sich in Gehorsam, Neigung oder Furcht hingeben darf. Der Schein einer theoretischen Belehrung verschwindet schon in den nächsten Zeilen, wo aus dem scheinbar dahin zielenden Satz gefolgert wird: *πίστευσον οὖν αὐτῷ καὶ φοβήθητι αὐτόν, φοβηθεὶς δὲ ἐγκράτευσαι.*

---

[1]) So Ritschl a. a. O. S. 343.

[2]) Ich halte mich an Tertull. de bapt. 6; de coron. mil. 3. Iren. I, 9, 4.

[3]) Dies wurde selbst da festgehalten, wo das System eine andere Form dringend erfordert hätte: Clem. hom. IX, 19; XI, 26; XIII, 4 cf. III, 72; recogn. I, 69; III, 68.

[4]) 4. Buch, Kap. 5.

Es ist dies der dem Christen geziemende, nicht der ihn zum Christen machende Glaube, welcher vielmehr Aufnahme des Inhalts der christlichen Predigt vom Sohne Gottes ist. Von diesem Act wird nun, zwar nicht zeitlich, aber begrifflich unterschieden die Einsenkung des Sohnes Gottes, sofern er Gesetz ist, in die Herzen der Glaubenden. Dieser das achte Gleichnis beherrschende Gedanke ist der Grund, warum überhaupt der Sohn Gottes hier und nur hier als das Gesetz Gottes bezeichnet und gerade eine Weide als Sinnbild gewählt wurde. Das zähe Leben dieses Baumes, der die ihm geraubten Zweige rasch wieder ersetzt, und dessen Zweige bei geringer Feuchtigkeit bald ein selbständiges Leben führen können, wird wiederholt hervorgehoben [1]), weil dadurch, freilich vermöge einer Steigerung über den natürlichen Vorgang hinaus, die ganze Vorstellung bedingt ist. Nicht ein Theil, dessen Fehlen die Ganzheit des Baums zerstörte, und welcher selbst ein Unvollständiges bliebe, sondern ein Absenker des „lebenslustigen Baums“ wird jedem Einzelnen zu Theil. Dadurch wird der Sohn Gottes den Einzelnen, was er seiner Bestimmung nach Allen ist. Also nicht ein Gebot oder eine Summe solcher wird dem Gemüth der Gläubigen eingeprägt, oder gar äußerlich der Glauben wirkenden Predigt angefügt, sondern der Sohn Gottes, welcher vermittelst der Predigt, gleichsam in der Form der Predigt, bis an die Grenzen der Erde getragen wird, wird den Herzen der an ihn Glaubenden als lebendige Kraft und Gesetz ihres Lebens eingepflanzt. Daß aber nicht etwa unter der Hand die Vorstellung sich verschoben, die Identität dieses christlichen Lebensgesetzes mit dem den Gläubigen einwohnenden Sohne Gottes wieder vergessen ist, beweist der Verlauf, in welchem wiederholt von diesem den Gläubigen einwohnenden Gesetz gesagt wird, was sonst von Gott oder dem Sohn Gottes gilt. Dem Gesetz haben die Einen wohlgefallen [2]), um des Gesetzes willen haben Andere den Tod oder Drangsal er-

---

1) c. 2, p. 103, 9: *τὸ δένδρον τοῦτο ἰτέα ἐστι καὶ φιλόζωον τὸ γένος.* c. 6, p. 107, 6 sq.

2) Vgl. sim. VIII, 3, p. 104, 15: *ἤδη εὐηρέστησαν τῷ νόμῳ* mit vis. III, 1, p. 14, 9: *τῶν ἤδη εὐηρεστηκότων τῷ θεῷ.*

litten [1]) ihr Gesetz haben wieder Andere verleugnet [2]), Ausdrücke, von denen der erste sinnlos wäre, wenn dabei nicht die Person des Sohnes Gottes vorschwebte, während die folgenden sich jedenfalls damit vertragen, da sämmtliche Parallelstellen den hier gebrauchten Begriff des Gesetzes durch einen persönlichen ersetzen. Damit ist aber der Gedanke vom Sohn Gottes als Gesetz gegen jedes veräußerlichende Misverständnis sichergestellt; er ist es nicht als Lehrer oder Vorbild, sondern als das den an ihn Glaubenden sich mittheilende Lebensprincip. Während dies an unsrer Stelle vorwiegend, wenn auch nicht ausschließlich, als verpflichtendes in Betracht kommt, erscheint es anderwärts als lebendigmachendes, Sünde und Tod überwindendes. Die mit dem Glauben an den Sohn Gottes verbundene Kraft desselben ist es, welche, wie schon bemerkt, die Apostel befähigte, im Tode lebendig zu bleiben und die lebendigste Thätigkeit im Jenseits fortzusetzen [3]). Wenn anderwärts ihr tadelloser Lebenswandel auf den heiligen Geist, den sie empfangen haben, zurückgeführt wird [4]), so ist das nur der genauere Ausdruck; denn dieser heilige Geist ist kein andrer als der Geist des Sohnes Gottes [5]).

Eben dies wird im neunten Gleichnis, welches als Ganzes hier noch nicht in Betracht kommt, sehr umständlich dargestellt, zugleich aber näher gezeigt, wie sich das mit dem Gläubigwerden verbundene Wohnen des heiligen Geistes und in ihm des Sohnes Gottes vermittelt. Als Fundament der Kirche erscheint dort ein riesengroßer, uralter, weißer Fels, in welchen eine mehr als die Sonne strahlende neue Thür gehauen ist, durch welche man in das Innere des Felsens und des auf demselben sich erhebenden Thurmes gelangt. Schon in der Frage nach ihrer Bedeutung werden Fels und Thor

---

1) Vgl. l. l. p. 104, 18: *οἱ ὑπὲρ τοῦ νόμου παθόντες*, l. 21 . . *θλιβέντες* mit dem ganzen Kapitel sim. IX, 28.

2) Vgl. l. l. p. 104, 22: *ἀρνησάμενοι τὸν νόμον αὐτῶν* mit vis. II, 2, p. 10, 17: *τοὺς ἀρνησαμένους τὸν κύριον αὐτῶν*.

3) sim. IX, 16.

4) sim. IX, 25: *καθὼς καὶ παρέλαβον τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον*.

5) sim. IX, 24, p. 137, 11: *ὅλον τὸ σπέρμα ὑμῶν κατοικήσει μετὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ· ἐκ γὰρ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ ἐλάβετε.*

als Darstellung eines persönlichen Wesens aufgefaßt [1]), und in der Antwort wird dies dahin bestätigt, daß es der eine Sohn Gottes nach zwei Seiten seines Wesens sei. Sofern er älter als alle Creatur und seines Vaters Rathgeber bei der Schöpfung ist, wird er durch den alten Felsen, sofern er am Ende der Tage offenbar geworden ist, durch die neue Thür dargestellt. Als Offenbargewordener, als diese geschichtliche Person, welche Inhalt der apostolischen Predigt und des dadurch geweckten Glaubens ist, ist er der einzige Eingang in Gottes Reich, oder, was dasselbe sagen will, der einzige Zugang zu Gott. Zwar scheint sich sein Mittlerberuf noch weiter, über seine menschlich geschichtliche Erscheinung hinaus auszudehnen, denn auch der Engel Verhältnis zu Gott vermittelt sich durch ihn [2]). Wie dies zu denken sei, wird nicht gesagt; wohl aber ist deutlich, daß er zu dem Ende offenbar geworden ist, damit er den Menschen den Zugang zu Gott eröffne, von welchem sie sonst, gerade auch durch jede andre Vermittlung wie die der Engel abgesperrt wären. Wie so oft in unsrem bilderreichen Buch schiebt sich auch hier in die Deutung eines Gleichnisses ein anderes daran anlehnendes, aber nicht damit zu vereinigendes Gleichnis ein, wenn Gott als von einer undurchdringlichen Mauer, welche die Engel bilden, umgeben dargestellt wird. Diese Geisterscheidewand durchbricht der Sohn Gottes, indem er als einziges Thor in dieser Mauer der Stadt Gottes bezeichnet wird. Haupt- und Nebenbild stimmen darin überein, daß ein Mensch nur durch den Sohn Gottes, oder wie es auch heißt, nur durch den Namen des vom Vater geliebten Sohnes ins Gottesreich eingehen kann [3]).

Da Hermas ebensowohl den Namen des Sohnes Gottes als diesen selbst ohne irgend welchen Unterschied des Gedankens als Gegenstand der Predigt nennt, so könnte man meinen, es sei die durch

---

1) sim. IX, 12, p. 125, 8: *ἡ πέτρα καὶ ἡ πύλη τίς ἐστιν; ἡ πέτρα φησὶν αὕτη καὶ ἡ πύλη ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστιν.* Das ganze Kapitel liegt dem im Text Folgenden zu Grunde.

2) l. l. p. 126, 8: *τούτων φησὶ τῶν ἀγγέλων τῶν ἐνδόξων οὐδεὶς εἰσελεύσεται πρὸς τὸν θεὸν ἄτερ αὐτοῦ.*

3) l. l. p. 125, 29: *εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἄλλως εἰσελθεῖν οὐ δύναται ἄνθρωπος, εἰ μὴ διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ τοῦ ἠγαπημένου ὑπ᾽ αὐτοῦ.*

den Glauben selbst hergestellte Gemeinschaft mit dem Sohne Gottes als die einzige unerläßliche Bedingung der völligen Gemeinschaft mit Gott bezeichnet. Die sprachliche Form, in welcher das achte Gleichnis die Einpflanzung des Sohnes Gottes mit dem Glauben an ihn verband, würde dies begünstigen [1]). Auch solche Benennungen der Christen wie *οἱ κεκλημένοι τῷ ὀνόματι κυρίου* [2]), oder Sätze wie: *πάντα τὰ ἔθνη . . . , ἀκούσαντα καὶ πιστεύσαντα, ἐπὶ τῷ ὀνόματι ἐκλήθησαν τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ* [3]), ließen sich noch damit vereinigen, da das Glauben an Christus auch ein Erkennen seines Namens ist [4]). Daß es aber in der That sich anders verhalte, zeigt sich überall da, wo von einem Empfangen und Tragen des Namens des Sohnes Gottes geredet wird. Es ist ein Zweites, das sich mit dem Gläubigwerden in Folge der Predigt verbindet, nämlich die Taufe, welche gewöhnlich unter dem Namen *σφραγίς* vorkommt. Sie ist das Siegel des Sohnes Gottes [5]), das Siegel auf die geglaubte Predigt [6]), und die große Bedeutung, welche ihr beigelegt wird, erhellt schon daraus, daß sie als der Gegenstand der apostolischen Predigt vorgestellt wird [7]). Durch das Wasser, in welchem sie geschieht [8]), ist das Leben der Christen gerettet worden und wird ferner dadurch gerettet werden [9]). Darum erscheint der Bau der Kirche als auf Wasser gegründet. Unter dem Bild von Steinen, die bis an den Rand des Wassers rollen, aber

---

[1]) S. c. 3, p. 104, 16, wo *τῶν πιστευόντων* im Vergleich mit dem vorangehenden *πιστεύσαντες* den Moment des Gläubigwerdens fixirt, wie auch Origenes (comm. in Matth. XIV, 21) ganz richtig bemerkte, daß die Menschen im Augenblick des Gläubigwerdens (*ἅμα τῷ πιστεύειν*) unter die Botmäßigkeit des Engels Michael kommen, welche sich dort sofort in der Einpflanzung des Gesetzes bethätigt.

[2]) sim. VIII, 1, p. 100, 11.

[3]) So ist mit Lipsius (Ztschr. f. w. Th. 1865 S. 276, Anm. 3) abzutheilen sim. IX, 17, p. 131, 30 sqq.

[4]) sim. IX, 16, p. 131, 8.

[5]) sim. IX, 31, p. 142, 16; c. 16, p. 130, 14.

[6]) So wird *τὴν σφραγῖδα τοῦ κηρύγματος* zu verstehen sein sim. IX, 16, p. 131, 3.

[7]) l. l. p. 130, 20.

[8]) Darum heißt es l. l. p. 130, 18: *ἡ σφραγὶς οὖν τὸ ὕδωρ ἐστίν.*

[9]) vis. III, 3, p. 17, 11 sqq.

nicht hineingelangen können [1]), werden die Menschen geschildert, welche durch die Predigt zum Verlangen nach der Taufe geführt werden, dann aber aus Scheu vor der sie damit in Pflicht nehmenden Wahrheit davon abstehn [2]). Die Taufe setzt den Bruch mit dem alten Leben der Sünde voraus, verleiht Vergebung aller bis dahin begangenen Sünden [3]), aber auch das positive Gut der Lebensgemeinschaft mit dem Sohne Gottes. Denn, daß sie es ist, welche jene Gesetzeseinpflanzung des achten Gleichnisses bewirkt, ist deutlich, indem dort weiterhin als das mit dem Gläubigwerden sich verbindende Gut, nach dessen treuer oder gewissenloser Behandlung sich das Urtheil Gottes bemißt, nicht wieder jenes immanente Gesetz, sondern das Siegel genannt wird, welches Einige gebrochen haben [4]). Und mit diesem Ausdruck wechselt wieder der andere „den Namen des Sohnes Gottes empfangen", was Bedingung des Lebens ist [5]). Das Eingehn zu Gott oder in das Reich Gottes durch die Thür, welche der Sohn Gottes ist, ist identisch mit der Annahme seines Namens, welche in der Taufe geschieht. Diesen Namen tragen heißt also: ein getaufter Christ sein.

Man hat nun freilich hinter dieser Redeweise des Hermas wunderliche Geheimnisse gesucht, welche erst enthüllt werden müssen, ehe wir einen Schritt weiter gehen können. Hermas soll nämlich unter dem Namen des Sohnes Gottes nicht weniger als das Tetragrammaton verstanden haben, durch dessen Uebertragung auf Christus dieser zum Repräsentanten Jahveh's gemacht sei, und „das eigentlich Heilbringende im Sohn" soll auf diesem „echt judenchrist-

1) vis. III, 2, p. 16, 11 sqq.

2) vis. III, 7, p. 22, 4 sqq.

3) mand. IV, 3, p. 43, 16 sqq.

4) sim. VIII, 6, p. 107, 21 sqq.

5) sim. IX, 16: *ἔλαβον οὖν καὶ οὗτοι* (die alttestamentlichen Gerechten) *οἱ κεκοιμημένοι τὴν σφραγῖδα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ· πρὶν γὰρ φορέσαι τὸν ἄνθρωπον τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ νεκρός ἐστιν.* Cf. IX, 12: *ὃς ἂν τὸ ὄνομα αὐτοῦ μὴ λάβῃ, οὐκ εἰσελεύσεται εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ* . .; IX, 17, p. 131, 31 sqq., wo auf die Worte *ἐπὶ τῷ ὀνόματι ἐκλήθησαν τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ* unmittelbar folgt *λαβόντες οὖν τὴν σφραγῖδα* . .; IX, 13, p. 127, 11 ist bei Hilgenfeld durch Versehen, weil gegen alle Zeugen, *πάντες τὸ ὄνομα* (ohne *τοῦ υἱοῦ*) *τοῦ θεοῦ* geschrieben.

lichen Standpunkt" „weder in seinem göttlichen Wesen, noch in seinem gottmenschlichen Versöhnungswerk, sondern ganz äußerlich in dem geheimnisvollen ὄνομα, dem שֵׁם הַמְּפֹרָשׁ liegen" [1]). Es ist damit natürlich nicht der seit Jahrhunderten üblich gewordene Ersatz des heiligen Namens (ארני) und seine hellenistische Uebersetzung κύριος gemeint, wovon man wenigstens sagen könnte, daß Hermas sie auf den Sohn Gottes überträgt. Denn nicht bloß Gott den Vater nennt er κύριος und ὁ κύριος [2]), sondern auch den Sohn [3]). Das ist schon da unzweifelhaft der Fall, wo dies Wort in Verbindung mit der Taufe gebraucht ist [4]); denn so lange es eine christliche Kirche gegeben hat, hat sie nie auf den Namen des Schöpfers getauft, wohl aber von jeher die Taufe auf den dreifachen Namen der Kürze halber eine Taufe auf den Namen Jesu oder „des Herrn" genannt [5]). Nur der Sohn kann also der Herr sein, nach welchem die Christen genannt sind. An Christus als den κύριος haben wir ferner in erster Linie zu denken, wo von den Christen gesagt wird, daß sie ihren Herrn verleugnen, lästern, seines Namens sich schämen [6]). Wenn sim. IX, 28 die Ausdrücke παθεῖν διὰ τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου . . ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ . . . διὰ τὸ ὄνομα τ. υ. τ. θ. . . . ἕνεκεν ὀνόματος [7]) . . . ἕνεκεν ὀνόματος κυρίου in dieser Ordnung mit einander abwechseln, so folgt daraus doch wohl, daß

---

1) So Lipsius a. a. O. 1865 S. 276.

2) Während man an vielen Stellen schwanken kann, wie es gemeint sei, ist unzweifelhaft Gott gemeint, vis. II, 2: ὤμοσε ὁ κύριος κατὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ. Cf. sim. VIII, 11, p. 111, 30 sq.; IX, 1, p. 113, 16; c. 12, p. 125, 34; c. 13, p. 127, 2; c. 25, p. 137, 14.

3) was Lipsius a. a. O., Anm. 3 leugnet und wiederum „echt judenchristlich" findet.

4) z. B. vis. III, 7: οἱ θέλοντες βαπτισθῆναι εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου.

5) Vgl. Actor. 2, 38; 8, 16; 10, 48; 19, 5. Gal. 3, 27; auch Clem. recogn. I, 39.

6) sim. IX, 19, p. 133, 21; c. 21, p. 135, 6; c. 26, p. 137, 32; 138, 11.

7) Vgl. schon Actor. 5, 4. 3 Joh. 4. Ignat. Eph. 3. 7. Philad. 10; als stehender Ausdruck in den Schriften des 2. Jahrhunderts bei Eus. h. e. V, 16, 2; 18, 9.

Hermas den Sohn Gottes „Herr" nennt; und wenn es ebendort heißt: *πονηρὰ γὰρ ἡ βουλὴ αὕτη, ἵνα δοῦλος κύριον ἴδιον ἀρνήσηται . . . ὑμεῖς δὲ οἱ πάσχοντες ἕνεκεν τοῦ ὀνόματος δοξάζειν ὀφείλετε τὸν θεόν, ἵνα τούτου τὸ ὄνομα βαστάζητε*, so will das sonst unverständliche *τούτου* ausdrücklich nicht auf *τὸν θεόν* zurückbezogen sein, sondern auf den Namen des den Christen eigenthümlichen Herrn, des Sohnes Gottes. Darin darf uns keineswegs der folgende Satz irremachen: *ὁμολογεῖτε ὅτι κύριον ἔχετε . . . εἰ τὰ ἔθνη τοὺς δούλους αὐτῶν κολάζουσιν, ἐάν τις ἀρνήσηταί τὸν κύριον ἑαυτοῦ, τί δοκεῖτε ποιήσει ὁ κύριος ὑμῶν, ὃς ἔχει πάντων τὴν ἐξουσίαν*. Denn gerade vom Sohn, der seinen Knechtesdienst auf Erden vollendet hat, lesen wir sim. V, 6: *βλέπεις, φησίν, αὐτὸν εἶναι τὸν κύριον τοῦ λαοῦ, πᾶσαν ἐξουσίαν λαβόντα παρὰ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ* [1]). Und eben dieses biblisch begründeten Satzes (Matth. 28, 18) soll man offenbar eingedenk sein bei den Worten[2]): *ὁ θεὸς καὶ ὁ κύριος ἡμῶν ὁ πάντων κυριεύων καὶ ἔχων πάσης τῆς κτίσεως αὐτοῦ τὴν ἐξουσίαν*, wo schon der Artikel vor *κύριος* darauf führt, ihn von *ὁ θεός* zu trennen. Mag man *αὐτοῦ* auf Gott beziehen, was ich hier und sim. IX, 12, p. 125, 12 vorziehe, oder auf den Sohn, was hier wie dort möglich ist, das angegebene Herrschaftsgebiet des *κύριος* geht nicht über das sonst dem Sohne zugeschriebene hinaus. Denn „die ganze Schöpfung wird durch den Sohn Gottes getragen" [3]); aber in einem besonderen Verhältnis steht er zu den Christen. Darum heißt er so oft ihr eigner Herr (*κύριος ἴδιος*). Er ist der Eigenthümer und Gebieter des die Kirche darstellenden Thurms [4]), der Besitzer der Heerde, welche die Christen bilden [5]); sie heißen das Volk des Sohnes

1) Von Hilgenfeld (p. 90, 11 sqq.) nach vulg. u. palat. mit Recht aufgenommen. Das zweimalige *παρὰ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ* erklärt hinreichend die Weglassung des Dazwischenliegenden in lips. und vollends im aeth., der im Folgenden noch mehr kürzt.

2) sim. IX, 23, p. 136, 12 sqq.

3) sim. IX, 14, p. 128, 16.

4) sim. IX, 5. 6. 9. 12: *ὁ κύριος . . . αὐθέντης . . . δεσπότης τοῦ πύργου.*

5) sim. IX, 31, p. 143 1.

Gottes [1]). Wie sinnlos wäre es endlich geredet, Gott habe bei seinem Sohne geschworen, daß die, welche ihren Herrn verleugnet haben, damit ihr Leben verwirkt haben, wenn nicht eben der Sohn es wäre, auf welchen sich dieser Schwur bezieht [2]). Also sehr häufig nennt Hermas den Sohn Gottes den Herrn; aber das hindert ihn so wenig, als die Verfasser des Jakobus- und des 2. Petrusbriefes [3]), gleichwohl Gott den Schöpfer ohne weiteren Zusatz *κύριος* oder *ὁ κύριος* zu nennen nnd die Christen *δοῦλοι τοῦ θεοῦ* [4]). Auch das ist nichts Auffallendes, wenn er neben den angeführten Bezeichnungen des christlichen Märtyrerthums auch die einfacheren des Leidens um Gottes [5]) oder des Namens Gottes willen [6]) kennt und die Verleugnung manchmal einen Abfall vom lebendigen Gott nennt [7]). Es folgt daraus doch nur, daß ihm das Christenthum Religion ist.

Allerdings nennt nun Hermas mehrfach mit großem Nachdruck den Namen des Sohnes Gottes heilig [8]), groß und unfaßbar [9]), allgewaltig und herrlich [10]), wie er Aehnliches vom Namen Gottes selber sagt [11]). Aber es ist völlig undurchsichtig, wie man daraus auf die Meinung schließen will, es sei der seit langer Zeit fast völlig aus dem Gebrauch der Juden verbannte Geheimname des Gottes Israels in einer nicht näher anzugebenden Weise auf den Sohn Gottes übertragen. Den äußersten Gegensatz gegen alles

---

1) sim. IX, 18, p. 132, 29: *τότε ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἀγαλλιάσεται καὶ εὐφρανθήσεται ἐν αὐτοῖς ἀπειληφὼς τὸν λαὸν αὐτοῦ καθαρόν.*

2) vis. II, 2, p. 10, 16 sq.

3) Jak. 3, 9; 4, 10; 5, 11. 2 Petr. 2, 9; 3, 8. 9.

4) vis. I, 2. mand. III. IV, 1. 5; V, 2; VIII; XI. sim. IX, 19. 20. 24. 26. 27; cf. 1 Petr. 2, 16. Apok. 7, 3; 22, 3. 6.

5) sim. IX, 28, p. 140, 2.

6) vis. III, 2, p. 14, 10; c. 3, p. 14. 16. 18.

7) vis. II, 3, p. 11, 4; III, 7, p. 22, 1. sim. VIII, 9, p. 110, 25; c. 10, p. 111, 17.

8) sim. IX, 12, p. 125, 23.

9) sim. IX, 14, p. 128, 14

10) vis. III, 3, p. 17, 16. Daß auch hier der Name des Sohnes gemeint ist, wird im folgenden Kapitel gerechtfertigt werden.

11) vis. IV, 1, p. 30, 7; c. 2, p. 32, 2 (sim. IX, 18, p. 133, 3 sq. kann die Beziehung zweifelhaft sein).

Judenthum würde dieser Aberglaube jedenfalls bezeichnen [1]); und judenchristlich wäre er vollends nicht; denn die einzige judenchristliche Literatur von einigem Umfang, die wir besitzen, wird nicht müde, es einzuschärfen, daß jede Uebertragung eines Gott auszeichnenden Namens auf andere Wesen [2]), vor allem auch auf Jesus [3]), vollends aber eine solche Verwendung des unausgesprochenen wesentlichen Namens [4]) ein äußerster Frevel sei. Wie könnte sie dies sein, wenn Gott selbst seinen Namen in einer solchen Weise auf seinen Sohn übertragen hätte, daß er nun dessen Name wäre? Oder gilt nicht vielmehr nachgerade auch von dem, was man über Judenchristenthum u. dergl. in der nachapostolischen Kirche zu reden fortfährt, dasselbe, was Hilgenfeld [5]) vom Judenchristenthum des Hermas gesagt hat, daß nämlich „nur die bloßen von ihrem ursprünglichen Inhalt entleerten Grundformen übriggeblieben sind, welche zu dem Inhalt eines weiter vorgerückten Zeitbewußtseins nicht mehr recht passen wollen"? Und welche Abgeschmacktheiten bürdet man dem Hermas auf, wenn man ihn der Meinung

---

1) Wenn von Israel oder den Gerechten, von Jerusalem oder dem Tempel, vom Messias oder sonst wem gesagt wurde, daß sie den Namen Jahveh's tragen, so tragen diese ihn doch nicht als ihren Namen, sie sind darum auch nominell nicht Jahveh. Und wenn der Hohepriester von sich sagen kann: *περικείμενος τὴν ἀρχιερατικὴν ἐσθῆτα καὶ τὸ τιμιώτατον καλούμενος τῶν σεβασμίων ὀνομάτων* (Joseph. bell. jud. IV, 3, 10), so wäre es doch äußerste Gotteslästerung gewesen, wenn jemand diesen שְׁמָא רַבָּא וְיַקִּירָא (*τίμιον*) den Namen des Hohenpriesters und diesen selbst Jahveh genannt hätte. Es ist also von hier aus kein Uebergang zu der Hypothese zu gewinnen, daß der Name des Sohnes Gottes der Jahvehname sei; wie denn auch die Versuche, auf diesem Wege die Christologie der Apokalypse zu entleeren (z. B. von Zeller in Theol. Jahrbb. 1842 S. 711 ff. und Hellwag, Theol. Jahrbb. 1848 S. 250) auf einer ziemlich gröblichen Verschiebung der Sachlage beruhen. Auch der Engel Metatron (vgl. Gfrörer Jahrh. des Heils I, 318 f.) heißt doch darum nicht Jahveh, weil er seinen Namen trägt und ihn vertritt; und ob nicht doch die solenne Bezeichnung des Jahvehnamens (שֵׁם הַמְּפֹרָשׁ) die absolute Unübertragbarkeit desselben bezeichne (cf. Buxtorf. lex. chald. talmud. rabbin. p. 2433 sq.), scheint mir nicht in dem Maße ausgemacht, als es gewöhnlich dargestellt wird.

2) Clem. hom. III, 37; X, 15.

3) hom. XVI, 16 sqq.

4) hom. X, 15; XVI, 18.

5) Ztschr. f. w. Theol. 1858 S. 440.

beschuldigt, der von niemand ausgesprochene, in der griechischredenden Welt kaum gekannte, in einem rein jenseitigen Act auf Jesum übertragene Jahvehname sei es, welchen die Apostel bis an die Enden der Erde gepredigt, selbst den alttestamentlichen Frommen als neueste Errungenschaft in die Unterwelt gebracht, die Christen in der Taufe empfangen und unter den Leiden der Verfolgung bezeugt oder verleugnet hätten! Hermas ist kein Schriftsteller, für den sich leicht jemand begeistert; aber schon die Thatsache, daß jeder Spätere, welcher mit einiger Selbständigkeit seine Gedanken zu verstehen sucht, seinen Vorgängern so vielfach völliges Misverständnis nachzuweisen sich genöthigt sieht, sollte ihn vor der Unterstellung von Ansichten schützen, welche ihre Erfinder selbst nicht durchdenken können. Wenn aber Hermas statt dessen und neben dem, daß er sagt, „die ganze Schöpfung wird vom Sohne Gottes getragen“, auch die andere Form gebraucht „der Name des Sohnes Gottes trägt die ganze Welt“ [1]); wenn er wechselt zwischen den Ausdrücken „den Namen des Sohnes Gottes“ und „den Sohn Gottes predigen“ [2]), „den Namen des Herrn“ und „den Herrn lästern“ [3]), „durch den Namen des Sohnes Gottes“ oder „durch den Sohn Gottes zu Gott kommen“ [4]), „an den Sohn Gottes glauben“ und „den Namen des Sohnes Gottes erkennen“ [5]), „Gott“ oder „den Namen Gottes verherrlichen“ [6]), so ist mit alle dem ebensowenig eine abergläubische Meinung verbunden, als wenn Paulus die Rechtfertigung der Christen im Namen Jesu vermittelt sein läßt [7]), oder Petrus nach der Apostelgeschichte (4, 10. 12) alles Heil Leibes und der Seele in diesen Namen setzt; und es ist weniger ungeschickt geredet, als wenn Clemens von Rom [8]) sagt, daß wir durch christliche Tugenden dem Namen Gottes wohlgefallen und weniger verfänglich, als wenn Justin die Wirkung der Taufe

[1]) Beides sim. IX, 14.

[2]) sim. VIII, 3; IX, 15. 16. 17.

[3]) sim. VI, 2; VIII, 6. 8.

[4]) sim. IX, 12, p. 125, 30. 126, 2.

[5]) sim. VIII, 3; IX, 16.

[6]) vis. II, 1; IV, 1, p. 30, 7. 9. mand. III etc.

[7]) 1 Kor. 6, 11.

[8]) Clem. ep. I, 58; vgl. die starken Attribute c. 43. 45.

eine Erleuchtung durch den Namen Christi nennt [1]). Es wird in diesen Fällen in einer jedem Bibelleser geläufigen Weise statt der im Gedanken und Glauben begriffenen Sache oder Person der Begriff und Name derselben genannt. Soweit aber ist gerade Hermas von dem Gedanken entfernt, dem bloßen Namen, welcher den Sohn Gottes und abgeleiteter Weise die Christen zu Trägern hat, heilbringende Kraft zuzuschreiben, daß das Gegentheil, nämlich die Behauptung völliger Werthlosigkeit eines bloßen Tragens dieses Namens, eine seiner Lieblingsanschauungen ist.

Es ist nämlich die Annahme des Namens des Sohnes Gottes oder, im Bild geredet, das Eingehn durch das Thor, noch nicht die vollständige Bezeichnung der Einverleibung in das Volk des Sohnes Gottes. Gleichzeitig damit geschieht die Mittheilung seiner Kraft oder des heiligen Geistes. Er wird durch zwölf Jungfrauen dargestellt, welche um das Thor des Felsens herumstehen und die sämmtlichen dem Thurmbau einzuverleibenden Steine durch das Thor hineintragen [2]). Allerdings kommt es im Verlauf der Arbeit einmal vor, daß die untergeordneten Werkleute Steine hineinschaffen, welche nicht durch die Hände der Jungfrauen, aber auch nicht durch das Thor gegangen sind und daher von den Werkführern wieder beseitigt werden, sowie sich ihre Untauglichkeit herausstellt [3]). Es wird derselben in der Deutung nur nebensächlich und sehr undeutlich gedacht [4]); es sind aber, wie man ohne Beihülfe deuten

---

[1]) dial. c. Tryph. 39.

[2]) sim. IX, 2. 4.

[3]) sim. IX, 4 extr.

[4]) Es ist dies um so auffallender, da Hermas c. 5, p. 117, 27 sqq. auch sie als ein Räthsel bezeichnet, dessen Lösung er sich erbittet. Man erwartet daher c. 17 extr. sie erwähnt zu finden; aber es wird dort nur derer gedacht, welche durch die Hände der Jungfrauen und das Thor eingegangen sind. Unzweideutig zwar, aber nur zum Zweck einer anderen Erklärung werden sie c. 12, p. 125, 18 sqq. erwähnt. Man kann sie in den c. 13, p. 126, 20 sqq. erwähnten und von der ebendort p. 127, 7 sqq. und nachher bei der Deutung der einzelnen Berge beschriebenen Masse unterschiedenen Steinen wiedererkennen. Von der großen Masse gilt, und zwar scheint dies im Unterschied von den zuvor genannten bemerkt zu sein, daß sie durch das Thor und die Hände der Jungfrauen gegangen sind, was von den Eingeschlichenen (c. 4, p. 160, 20 sqq.; c. 12, p. 125, 18 sqq.) verneint wird.

kann, dieselben, von welchen vis. III, 6 gesagt wird, sie seien heuchlerischer Weise gläubig, d. h. Christen geworden. Aeußerlich müssen sie der Kirche eine Zeit lang angehört haben, also auch getauft worden sein; denn sie sind eingemauert worden, wie die übrigen Steine, und täuschen eine Weile die bauenden Engel. Damit ist die Möglichkeit gesetzt, daß die Taufe, welche auf alle Fälle den Namen des Sohnes Gottes zutheilt, innerlich wirkungslos bleibe. Aber von diesen wenigen, sofort wieder aus der Anschauung verschwindenden Fällen abgesehn, wird vorausgesetzt, daß sämmtliche Angehörige der Kirche, auch die, welche nachher abfallen und definitiv verworfen werden, mit dem Namen des Sohnes Gottes auch seinen Geist empfangen haben [1]). Die zwölf Jungfrauen sind nicht bloß heilige Geister [2]), sondern näher Kräfte des Sohnes Gottes [3]) oder, als Einheit gedacht, die Kraft des Sohnes Gottes [4]), welche der heilige Geist [5]), ihr, der Jungfrauen, heiliger Geist, aber auch der Geist des Sohnes Gottes [6]) genannt wird. Ihre Mehrzahl ist bedingt durch die überall wiederkehrende Anschauung des Hermas von einer die Vielheit der Geisteswirkungen verursachenden Vielheit der geistigen Kräfte. Ihre Zahl ist im Anschluß an die Anlage des neunten Gleichnisses überhaupt gewählt. Daß aber auf diese Zahl gerade

---

Dennoch haben auch sie den Namen (c. 13, p. 126, 20 sqq.), womit also gesagt ist, daß der volle Sinn des Eingehns durchs Thor, womit der Empfang des Geistes untrennbar verbunden ist, in einem äußerlichen Christwerden, in dem Empfang einer ohne ernstlichen Glauben begehrten Taufe nicht aufgeht, daß es vielmehr eine wirkungslose Taufe gibt. Aber nur als Ausnahme wird dieser Fall vorgestellt.

1) c. 13, p. 127, 6 sqq.; c. 17, p. 131, 32 sqq.: *λαβόντες οὖν τὴν σφραγῖδα μίαν φρόνησιν ἔσχον καὶ ἕνα νοῦν καὶ μία πίστις αὐτῶν ἐγένετο καὶ μία ἀγάπη, καὶ τὰ πνεύματα τῶν παρθένων μετὰ τοῦ ὀνόματος ἐφόρεσαν . . . . μετὰ δὲ τὸ εἰσελθεῖν αὐτοὺς ἐπὶ τὸ αὐτὸ καὶ γενέσθαι ἓν σῶμα τινὲς ἐξ αὐτῶν ἐμίαναν ἑαυτοὺς καὶ ἐξεβλήθησαν ἐκ τοῦ γένους τῶν δικαίων.*

2) c. 13, p. 126, 13. 127, 3.

3) l. l. p. 126, 17: *αὗται γὰρ αἱ παρθένοι δυνάμεις εἰσὶ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ.*

4) l. l. p. 126, 18 sq.; c. 16, p. 131, 1.

5) Vgl. c: 16, p. 131, 1 mit c. 25, p. 137, 20.

6) c. 24, p. 136, 30. 137, 12.

kein dogmatischer Werth gelegt wird, zeigt die dritte Vision, in welcher ganz derselbe Gedanke durch sieben den Thurm tragende Weiber ausgedrückt ist, deren Namen fast sämmtlich unter den zwölf des neunten Gleichnisses wiederkehren [1]). Um so größeres Gewicht wird auf ihre unzertrennliche Einheit gelegt. Sie wird in der dritten Vision dadurch ausgedrückt, daß jede folgende Gestalt Tochter der vorigen ist, im neunten Gleichnis dadurch, daß alle zwölf am Tragen jedes einzelnen Steines betheiligt werden [2]), daß in einem anderen Bild von einem einzigen Kleid der Jungfrauen [3]) geredet wird, welches die empfangen, die durch ihre Vermittlung ins Reich Gottes eingehn, ferner dadurch, daß von Allen, welche der Kirche angehörten, gesagt wird, sie hätten, wie den Namen des Sohnes Gottes, so auch die [sämmtlichen] Kräfte der Jungfrauen oder die [eine] Kraft derselben gehabt; vor allem aber ist ihre Einheit durch die enge Verbindung gewahrt, in welche sie mit dem Sohn Gottes gesetzt werden. Im Bilde geschieht dies durch ihre Aufstellung am Thor und die Beziehung ihrer ganzen Thätigkeit auf die Einführung der Bausteine durch dieses. In der Deutung wird ihre Bezeichnung als Kräfte oder Kraft des Sohnes Gottes dadurch erklärt, daß dieser selbst ihre Namen trägt [4]). Er ist und bleibt der primäre Träger des heiligen Geistes. Die Christen sind es abgeleiteter Weise. Als ein ihm zunächst eignendes und an die Bedingung des ihn aufnehmenden Glaubens [5]) gebundenes Gut er-

---

1) vis. III, 8.

2) sim. IX, 3 sq., p. 115, 17 sqq.

3) c. 13, p. 126, 15 sq. 21 sqq. Der Ausdruck wechselt hier ebenso bunt als da, wo er das Wort *δύναμις* auf sie anwendet. Sie selbst sind Kleider, die man anzieht (c. 13, p. 126, 29. 127, 3), und doch haben sie Kleider, welche sie ertheilen (c. 13, p. 126, 15 sq.); und während sie gewöhnlich als *δύναμις* oder *δυνάμεις τ. υ. τ. θ.* dem *ὄνομα* desselben entgegengesetzt werden, wird auch wieder von ihren Namen geredet, welche als ein von ihnen zu ertheilendes Gewand vorgestellt werden und doch in Wahrheit nichts Anderes als sie selbst sind (c. 13, p. 126, 23 sqq.; c. 15, p. 129, 9): ein neues Beispiel der Art, wie Hermas das Wort *ὄνομα* gebraucht.

4) c. 13, p. 26, 25 sq.: *καὶ γὰρ αὐτὸς ὁ υἱὸς τὰ ὀνόματα τῶν παρθένων τουτῶν φορεῖ*, wo das praes. zu beachten ist.

5) c. 16, p. 131, 1 sq.

scheint er bei Allen, und das Annehmen seines Namens in der Taufe ist das, was davon ausgesagt wird, eine Belebung der Todten, ein heilbringendes Eingehn durch die einzige Thür in Gottes Reich nur insofern, als es vom Empfang desjenigen Geistes begleitet ist, welcher in dem geschichtlichen Christus gewohnt hat und noch wohnt.

Allerdings wird auch von den vorchristlichen Generationen gerechter Männer und Propheten und Diener Gottes gesagt, daß sie denselben heiligen Geist, die Namen der zwölf Jungfrauen in mustergültiger Weise bis zu ihrem Tode getragen haben, und eben darauf die Möglichkeit ihrer Aufnahme in den Bau begründet [1]), welcher erst mit dem am Ende der Tage offenbarten Sohn Gottes beginnt. Es ist derselbe Geist und doch nicht derselbe, weil es noch nicht der durch den geschichtlichen Sohn Gottes vermittelte ist. Es fehlt ihrem Leben wie ihrem Tode das die Christen auszeichnende Gut, nämlich der heilige Geist als die an die gläubige Erkenntnis des Sohnes Gottes geknüpfte Kraft desselben. Den heiligen Geist, den sie hatten, oder besser, wie sie ihn hatten, haben sie nur bis zum Tode gehabt. Diesem sind sie wirklich anheimgefallen; und erst durch die Predigt und Taufe der zu dem Ende zu ihnen hinabgestiegenen Apostel empfangen sie den heiligen Geist wieder, nun aber in der neuen Bestimmtheit als den in der Kirche waltenden, die Christen auch im Tod lebendig erhaltenden Geist des Sohnes Gottes, damit sie von dem Todesbann, der auf ihrem Leben lastete, befreit ins Reich Gottes eingehn könnten [2]).

---

[1]) c. 15, p. 129, 18 sqq. cf. c. 3. 4.

[2]) Das ganze Kapitel 16 handelt davon. Besonders beachtenswerth ist die Beschreibung des Todes und Todeszustandes der Apostel p. 131, 1 sqq. im Unterschied von dem jener Gerechten und in Bezug auf diese die Worte: *Ἀνάγκην φησὶν εἶχον δι᾽ ὕδατος ἀναβῆναι, ἵνα ζωοποιηθῶσιν· οὐκ ἠδύναντο γὰρ ἄλλως εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, εἰ μὴ τὴν νέκρωσιν ἀπέθεντο τῆς ζωῆς αὐτῶν . . . πρὶν γὰρ φορέσαι τὸν ἄνθρωπον τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, νεκρός ἐστιν· ὅταν δὲ λάβῃ τὴν σφραγῖδα, ἀποτίθεται τὴν νέκρωσιν καὶ ἀναλαμβάνει τὴν ζωήν.* Der letztere Satz ist durchaus allgemein gehalten und wird dann erst auf diese auch leiblich Todten angewendet. Der *βυθός*, aus welchem sie hervorkommen, ist übrigens nicht als ihr Aufenthaltsort während der Zeit ihres Todeszustandes als

Schärfer, als hierdurch geschieht, konnte die Neuheit des christlichen Lebens und die Heilsnothwendigkeit der Erscheinung Christi nicht ausgedrückt werden.

Wer den heiligen Geist empfangen hat, und das hat, wie gesagt, jeder durch Glauben an die christliche Predigt und nachfolgende Taufe der Kirche Einverleibte, hat vermittelst desselben den Sohn Gottes in sich wohnen. Das zeigte schon die richtige Deutung des Weidenbaums und seiner Zweige. Hiernach und nach den dem neunten Gleichnis entnommenen Aussagen ist Alles zu verstehen, was vom Wohnen des Herrn oder des heiligen Geistes in den Christen gesagt wird. Hermas liebt es, den Menschen als ein Gefäß vorzustellen, welches der heilige Geist erfüllt und zwar allein erfüllen will. Er wird durch den teuflischen Geist, wenn dieser vom Menschen eingelassen wird, beengt und sucht den Ort zu verlassen, wo er nicht freien Raum hat [1]). Er wird betrübt vor allem durch Unwahrheit und finsteres Wesen [2]), tritt als Verkläger gegen den Christen auf, der ihn betrübt [3]). Während der heilige Geist so aufs schärfste vom Menschen unterschieden wird, findet sich eine Menge von Aussagen, worin die jeweilige sittliche Beschaffenheit oder Thätigkeit seines Trägers auf ihn selbst übertragen wird. Er selbst will im Menschen Gott dienen [4]), man macht ihn durch die Lüge, die man ausspricht, selbst lügnerisch [5]), verunreinigt ihn durch die Sünde [6]), verdirbt ihn durch üble Behandlung, wie

---

limphus patrum vorzustellen, sondern lediglich als Bild des in der Tiefe ihnen bereiteten Taufwassers. Erst als die Apostel jenseits ankommen, steigen sie mit diesen in den *βυθός* hinein, aber auch sofort wieder heraus. Eine ganz andere Bedeutung hat der *βυθός* der dritten Vision.

1) Der Ausdruck *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ κατοικοῦν ἐν σοι* (mand. V, 1, p. 45, 15; cf. mand. III, p. 38, 16; X, 2, p. 66, 4. 6) gibt ihm wiederholt Anlaß zu weitausgesponnenen bildlichen Reden, worin der Mensch als *σκεῦος, κεράμιον, ἄγγος, ἀγγεῖον* erscheint, der heilige Geist als Inhalt desselben. Vgl. noch mand. XI, p. 70, 7 sqq.

2) mand. III; X.

3) mand. X, 2, p. 66, 4.

4) mand. V, 1, p. 46, 3. 8.

5) mand. III.

6) mand. V, 1, p. 45, 15. 46, 9. sim. V, 6, p. 90, 19 (cf. 24); c. 7, p. 91, 11 sqq.

der Walker ein ihm anvertrautes Gewand verderben kann [1]); er altert und verjüngt sich mit dem Menschen [2]); der heilige Geist eines bewährten Christen wird selbst bewährt genannt [3]). Dogmatische Folgerungen lassen sich aus diesen nicht eben glücklichen Denkformen nicht ziehen. Hermas spricht auch von einem Beflecken des göttlichen Gebots [4]). Eine doppelte Anschauung tritt uns nur darin entgegen, einmal daß alles Gute im Menschen bis zum leisesten Gedanken nicht seine autonom vollbrachte That ist, sodann daß der heilige Geist ein dem Menschen anvertrautes [5]), zart zu behandelndes [6]), zum eigenen Schaden des Menschen leicht zu verletzendes Gut sei. Nichtsdestoweniger bleibt er ihm eine gegenständliche, vom Menschen unterschiedene Macht, vermittelst welcher „der Herr" in ihm wohnt. In den bisher angezogenen Stellen wechselt beständig *ὁ κύριος* mit *τὸ πνεῦμα* als Bezeichnung der das christliche Leben begründenden Macht [7]). „Den Herrn" oder „seinen Herrn im Herzen haben" ist der kürzeste Ausdruck für den Normalstand des Christen [8]). Da wir erkannt haben, daß Hermas den Sohn Gottes *ὁ κύριος* nennt, und daß er die Lebensgemeinschaft des Christen mit Gott nicht bloß durch die einmalige geschichtliche Erscheinung Christi begründet und durch das einmalige

---

1) sim. IX, 32.

2) vis. III, 11.

3) vis. I, 2, p. 6, 9.

4) mand. III, p. 39, 8, womit auch das Geschick der Zweige des Weidenbaums im achten Gleichnis zu vergleichen ist.

5) mand. III, p. 39, 6 als *παρακαταθήκη, ἣν ἔλαβον* bezeichnet; cf. sim. IX, 32.

6) mand. V, 1: *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τρυφερὸν ὄν, στενοχωρεῖται.* Dasselbe Prädikat l. l. c. 2, p. 49, 10 und in der Beschreibung der Jungfrauen sim. IX, 2.

7) Besonders deutlich mand. III: *ἀλήθειαν ἀγάπα . . ἵνα τὸ πνεῦμα, ὃ ὁ θεὸς κατῴκισεν ἐν τῇ σαρκὶ ταύτῃ, ἀληθὲς εὑρεθῇ παρὰ πᾶσιν ἀνθρώποις, καὶ οὕτως δοξασθήσεται ὁ κύριος ὁ ἐν σοὶ κατοικῶν.* Vgl. mand. V, 1, p. 46, 10 mit dem ganzen Zusammenhang, ferner sim. IX, 32: dominus habitat in viris amantibus pacem, quoniam pacem amavit. Da Hermas sonst nie den Aorist so hebraisirend gebraucht, als es der Fall wäre, wenn er unter dominus Gott verstünde, so wird ihm die geschichtliche Erscheinung des Sohnes Gottes vorschweben.

8) mand. XII, 4. sim. V, 4; IX, 21.

Gläubig- und Getauftwerden im Einzelnen gestiftet, sondern auch dauernd durch ihn vermittelt, weil im Besitz seines Geistes bestehend denkt, so bedarf es keiner erneuten Abwehr der Meinung, als denke Hermas an eine Einwohnung Gottes des Vaters abgesehen von seiner Offenbarung in Christus. Wer sich jemals um die religiöse Sprache des ungelehrten Volks bekümmert hat, der wird auch zugeben, daß es ein der Natur derselben widerstrebendes Verfahren wäre, wollte man bei jedem Gebrauch des Namens „Herr" sofort eine unzweideutige Antwort auf die Frage haben, ob der Vater oder der Sohn gemeint sei. Wo es darauf ankommt, weiß auch Hermas Vater, Sohn und Geist zu unterscheiden; kennt er doch den Sohn als den Mitberather des Vaters bei der Schöpfung und als Gegenstand seiner Liebe [1]), den Geist als einen Besitz des Sohnes [2]), welcher sich den Christen mittheilt, als seine bei der Kirche bleibende Kraft, während er abwesend ist, um wiederzukommen [3]). Das Christenthum ist ihm ein durch Christus ermöglichtes Verhältnis zu Gott, welches an dem den Christen einwohnenden heiligen Geist seine Wirklichkeit hat [4]), also wesentlich Lebensgemeinschaft ist. Wenn wir eine ihm fremde Terminologie auf seine Gedanken anwenden dürfen, so tritt der Begriff der Rechtfertigung hinter den der Wiedergeburt zurück [5]).

---

1) sim. IX, 12, p. 125, 12. 31.

2) sim. IX, 13, p. 126, 25 sq.

3) sim. IX, 6. 7.

4) Vgl. z. B. die Zusammenstellung sim. IX, 13, p. 127, 2 sq.: *οἱ πιστεύσαντες τῷ κυρίῳ διὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ καὶ ἐνδιδυσκόμενοι τὰ πνεύματα ταῦτα ἔσονταί εἰς ἓν πνεῦμα κ. τ. λ.* Die für seine Anschauung vom christlichen Leben gleichgültigen Schwierigkeiten seiner christologischen Vorstellungen werden im vierten Kapitel dieses Buchs zur Sprache kommen.

5) Den Ausdruck *ἀναγεννᾶσθαι* gebraucht er gar nicht, obwohl die Sache die Grundlage seiner ganzen religiösen Sprache ist; den Begriff der Rechtfertigung drückt er gewöhnlich durch *ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν* aus, welche an die Taufe geknüpft ist (mand. IV, 3), und deren Wiedererwerbung für den aus der Taufgnade Gefallenen Hauptgegenstand der Offenbarung ist (s. Buch 3, Kap. 2). Nur einmal sagt er im Rückblick auf den Anfang des Christenlebens: *τοῦ κυρίου τοῦ ἐφ᾽ ὑμᾶς στάξαντος τὴν δικαιοσύνην, ἵνα δικαιωθῆτε καὶ ἁγιασθῆτε ἀπὸ πάσης πονηρίας καὶ πάσης σκολιότητος* (vis. III, 9). Aber, ob er hier die einmalige Rechtfertigung von der fort-

Das gläubige Hören der Predigt vom Sohne Gottes und die Taufe erschienen als die beiden den Christenstand stiftenden Vorgänge. Sie wurden zwar, wie es der Wirklichkeit entspricht, als einander folgend dargestellt; auch im achten Gleichnis wurde die Einpflanzung des Sohnes Gottes, an deren Stelle nachher das die Taufe bedeutende Siegel trat, als ein besonderer Act, bei welchem sich der Mensch der göttlichen Thätigkeit gegenüber lediglich empfangend und passiv verhält, von der gläubigen Annahme der Predigt unterschieden. Aber es blieb undeutlich, was dem einen, was dem andern Vorgang zuzuschreiben sei; denn gleichzeitig mit dem Glauben erschien, wie wir kurz sagen dürfen, die Wiedergeburt im achten Gleichnis, und im neunten erschienen die den heiligen Geist, welcher durch die Taufe empfangen wird, darstellenden Jungfrauen am Menschen thätig, ehe er die Taufe empfangen hat; sie tragen ihn zum Thor und führen ihn durch dasselbe hinein. Aber damit geschieht nur dem Wesen des Christenthums, wie es Hermas anschaut, sein Genüge; denn derselbe Glaube, welcher zur Taufe führt, ist ihm auch wieder die Seele des durch sie gestifteten Lebens. Zu einer dogmatischen Scheidung zwischen dem, was der zur Taufe führende Glaube, und was die Taufe wirke, fühlt er kein Bedürfnis. Es war eine solche überhaupt in einer Zeit weniger Bedürfnis, in welcher der bewußte Glaube zur Taufe führte, und jeder Christ den Umschwung seines Lebens auf das in seiner Erinnerung unmittelbar Verbundene ununterschieden zurückführen konnte. Es werden daher ganz unbedenklich in einem mäßigen Abschnitt von Hermas die beiden gleich allgemein lautenden Sätze ausgesprochen: „durch das Wasser [der Taufe] wurde euer Leben gerettet und wird es gerettet werden“ [1]), und „durch den Glauben werden die Auserwählten Gottes gerettet“ [2]).

Die aller Mannigfaltigkeit christlichen Lebens vorangehende

---

gehenden Heiligung begrifflich geschieden haben will, ist mehr als fraglich. An der einzigen Stelle, wo sonst noch das Wort δικαιοῦσθαι vorkommt (mand. V, 1, p. 48, 2) bezeichnet es allerdings ein billigendes Urtheil, auf Grund dessen die göttliche Bewahrung in der Heiligung zugesichert wird.

[1]) vis. III, 3, p. 17, 15.

[2]) vis. III, 8, p. 23, 9.

Wurzel desselben ist der Glaube. Das wird in einer das ganze Buch durchziehenden Bildlichkeit wiederholt zur Anschauung gebracht. Es wurde schon im Vorbeigehen daran erinnert, daß die Mannigfaltigkeit von Regungen, Thätigkeiten, Eigenschaften, in welchen sich das Wesen des Christenstandes offenbart, auf eine dieselbe ermöglichende Mannigfaltigkeit im heiligen Geiste zurückgeführt wird; und dieselbe Eigenthümlichkeit, welche in den das Verhältnis des heiligen Geistes zum Christen betreffenden Aussagen beobachtet wurde, kehrt auch hier wieder. Der allgemeine Gedanke, daß der Glaube wie alle folgenden christlichen Lebensbewegungen bis zu der stets den Schluß bildenden Liebe durch den heiligen Geist gewirkte Thätigkeiten des Menschen seien, ist deutlich. Aber die Darstellung der Mannigfaltigkeit seiner Wirkungen, seines Wirkens und seines Wesens in zwölf oder sieben weiblichen Gestalten bringt es nicht zu einer deutlichen Unterscheidung der drei genannten Begriffe. Ganz ähnlich ist es mit den bösen Regungen. Der Jähzorn z. B., welcher eine Wirkung des bösen Geistes ist, ist selbst auch wieder ein böser Geist [1]); dasselbe gilt von der Halbgläubigkeit [2]), der Trauer [3]), der Verleumdung und Unversöhnlichkeit [4]). Kaum aber haben sie sich zu dämonischen Gestalten verdichtet, so zerfließen sie wieder in die betreffenden menschlichen Stimmungen und Eigenschaften, welche eine Wirkung der versucherischen Einwirkung des Teufels sind. Ebenso schwanken die zwölf Weiber, welche den zwölf Jungfrauen gegenüberstehen und die Triebkräfte der Sünde in ihrer Mannigfaltigkeit darstellen [5]), zwischen der Vorstellung individueller Geister und bloß dichterischer Personification menschlicher Sünde. Wie sehr aber diese ganze Darstellungsweise nur aus dem wechselnden Bedürfnis der Versinnlichung hervorgeht, zeigte schon der Wechsel in der Zahl der Tugendgeister in der dritten Vision und im neunten Gleichnis. Und noch einmal kehrt wesent-

---

1) mand. V, 2, p. 49, 21.
2) mand. IX, p. 63, 1 sq.
3) mand. X, 1, p. 63, 12 sq.
4) mand. II, p. 37, 6. sim. IX, 23, p. 136, 21.
5) sim. IX, 9, p. 122, 19 sqq.; c. 13, p. 127, 16 sqq.; c. 15, p. 129, 10 sqq.

lich die gleiche Reihe in den Mandaten wieder, nur unvollständiger und ungeordnet, und diesmal als eine Reihe nicht von Tugendgeistern, sondern von Pflichten des Christen.

An der Spitze steht allemal der Glaube, wie in der Reihe der Laster die *ἀπιστία*. Indem der Glaube so den übrigen sittlichen Strebungen coordinirt und sogar zum Inhalt des ersten, vor allem zu erfüllenden Gebots gemacht wird, liegt die Anschauung zu Grunde, daß er selbst sittliche That sei. Wenn Hermas von etwas entfernt ist, dann von jenem Begriff des Glaubens, wonach er eine auf vorangegangener Prüfung der Glauben fordernden Auctorität beruhende Annahme von Lehrsätzen ist [1]. Er ist ihm überall persönliche That des einheitlich und rücksichtslos auf Gott gerichteten Menschen. Als Vertrauen auf Gott [2], als Werfen aller Sorgen auf ihn und Oeffnen des Herzens gegen ihn [3], als Hoffnung auf Gott [4], auch als Gehorsam gegen ihn beschreibt er ihn. Denn letzterer Gedanke verbindet sich ihm stets mit dem der vertrauensvollen Hingabe, wo er von *πιστεύειν τῷ θεῷ* redet [5]. Am meisten aber charakterisiren seine Vorstellung vom Glauben die Bezeichnungen seines Gegentheils. Die innere Zerrissenheit und Zwiespältigkeit, welche nur unsere Vorfahren unter dem Wort „Zweifel“ verstanden, und der griechisch redende Jude so unübersetzbar durch *δίψυχος, διψυχεῖν, διψυχία* malt, bildet bei Hermas stets den Gegensatz zum Glauben. Es wechseln mit den genannten Worten [6])

---

1) Das S. 150 abgewiesene Misverständnis des ersten Mandats scheitert vor allem auch hieran.

2) mand. IX, p. 61, 5 sqq. *οἱ ὁλοτελεῖς ἐν τῇ πίστει πάντα αἰτοῦνται πεποιθότες ἐπὶ τὸν κύριον.* Cf. sim. IX, 18, p. 133, 2 sq.

3) vis. IV, 2, p. 31, 23 sqq. cf. vis. III, 11, p. 28, 1 sq.

4) z. B. mand. XII, 5, p. 76, 6 sq.

5) mand. I, p. 36, 2; XII, 6, p. 77, 1; die Verwandtschaft der Begriffe „glauben“ und „gehorchen“ erhellt besonders aus mand. VI, wo *πιστεύειν* mit *ἀκολουθεῖν* und *πείθεσθαι* ganz synonym gebraucht und dem *ἀποστῆναι* und *ἀποτάξασθαι* gegenübergestellt wird.

6) vis. II, 2, p. 10, 3. 13; III, 2, p. 15, 1; c. 3, p. 17, 10; c. 4, p. 18, 14; c. 7, p. 21, 23; c. 10, p. 27, 14; c. 11, p. 27, 22; IV, 1, p. 30, 10. 31, 1. mand. V, 2, p. 48, 9. mand. IX in den verschiedenen Formen vierzehnmal; sim. VI, 1, p. 92, 6 sqq.; VIII, 7, p. 108, 20 sqq.; c. 8, p. 110, 2. 10; c. 9, p. 110, 28 sqq.; IX, 21.

die wesentlich gleichbedeutenden *διστάζειν* [1]), *διχοστατεῖν* [2]), *διακρίνειν ἐν τῇ καρδίᾳ* [3]); auch *διαλογίζεσθαι* (*ἐν τῇ καρδίᾳ* oder ohne dies) streift daran an [4]). Während der *δίψυχος* zweck- und ziellos hin und her gezerrt wird, nichts mit ganzer Seele auch nur will, weil er sich selbst nicht traut und darum auch nichts erreicht [5]), gibt der Glaube, wie Hermas ihn meint, dem Menschen erst Inhalt [6]), festen Halt und einheitliche Richtung [7]). Nur diese auszudrücken dient es, wenn er so oft vom reinen Herzen redet, welches auf Gott gerichtet sein soll [8]), so daß es wesentlich gleichbedeutend mit *ἐξ ὅλης τῆς καρδίας* [9]) ist, nichts Anderes als die so oft gerühmte *ἁπλότης* in ihrer Beziehung auf Gott, und es ist nur die Fortsetzung dieses Gedankens, wenn Hermas auch von der äußeren Vielgeschäftigkeit nichts wissen will, weil sie die Concentration der ganzen Gesinnung auf Gott erschwert [10]).

Dieser Glaube aber, dessen Inhalt selbstverständlich nach der Taufe kein anderer ist als vorher, nämlich als des durch die

---

1) mand. IX, p. 61, 2: *οἱ γὰρ διστάζοντες εἰς τὸν θεόν, οὗτοί εἰσιν οἱ δίψυχοι.* sim. V, 4, p. 88, 30; *ἀδιστάκτως* mand. IX, p. 60, 7; 61, 1.

2) Während dies gewöhnlich Bezeichnung der Uneinigkeit Mehrerer ist (vis. III, 9, p. 26, 5. mand. II, p. 37, 7. sim. VIII, 7, p. 108, 28. 109, 21), dient es doch auch zum Ausdruck der inneren Zerrissenheit sim. VIII, 8, p. 110, 10, wo von Zank keine Rede ist.

3) vis. I, 2, p. 5, 19. mand. II, p. 38, 9.

4) vis. III, 4, p. 18, 15. mand. IX, p. 60, 5.

5) Vgl. besonders mand. IX, p. 62, 11: *ἡ διψυχία μὴ καταπιστεύουσα ἑαυτῇ πάντων ἀποτυγχάνει τῶν ἔργων αὐτῆς, ὧν πράσσει.* mand. X, 2, p. 65, 6 sqq.

6) Der Ungläubige ist leer: mand. IX; XII, 5. sim. IX, 19.

7) vis. III, 3: *μόνον ἡ καρδία σου πρὸς τὸν θεὸν ἤτω καὶ μὴ διψυχήσῃς,* und vis. III, 10: *αἱ διψυχίαι ὑμῶν ἀσυνέτους ὑμᾶς ποιοῦσι καὶ τὸ μὴ ἔχειν τὴν καρδίαν ὑμῶν πρὸς τὸν κύριον.*

8) mand. XII, 6: *ἐὰν ἡ καρδία σου καθαρὰ γένηται πρὸς τὸν κύριον.* Cf. praef. in mand. p. 35, 8. sim. IV, p. 84, 6; V, 1, p. 84, 25; VI, 3, p. 96, 13; vgl. auch den Ausdruck *τόπος καθαρὸς* mand. V, 1, p. 46, 6, wozu den Gegensatz nicht eine Verunreinigung, sondern die Besetzung durch einen andern Gegenstand bildet.

9) vis. I, 3, p. 7, 4; III, 13, p. 29, 15; IV, 2, p. 32, 10.

10) sim. IV, p. 83, 25.

Predigt vom Sohne Gottes geweckten, nimmt nicht bloß deshalb, weil thatsächlich das Gläubigwerden der Beginn des christlichen Lebens ist, in allen Aufzählungen den ersten Platz, einen müßigen Ehrenplatz ein, sondern er ist das triebkräftige Princip alles christlichen Verhaltens. Schon das wäre eine Abschwächung des Gedankens, welcher bildlich dadurch ausgedrückt wird, daß die *πίστις* die Mutter der übrigen Tugenden ist [1]), wenn man diese als Wirkungen jener bezeichnen wollte, welche dann, nachdem sie hervorgebracht sind, ein selbständiges Leben führen und selbständigen Werth behaupten könnten. Hermas nennt die Uebung der einzelnen Tugenden und Laster Werke derselben, nicht als ob sie eine von ihnen ausgehende Wirkung wären, sondern wie den neutestamentlichen Schriftstellern ergibt sich ihm aus den hebräisch gedachten Ausdrücken *ἐργάζεσθαι δικαιοσύνην, πίστιν* u. s. w. [2]) die genitivische Verbindung, z. B. *ἔργα τῆς ἀνομίας*, womit die Werke gemeint sind, welche die *ἀνομία* ausmachen. So sind ihm die Werke der einzelnen Tugenden diese selbst in ihrer actualisirten Mannigfaltigkeit, das substantivirte *ἐργάζεσθαι τὴν δικαιοσύνην κ. τ. λ.* [4]). Nun aber nennt Hermas sämmtliche Werke der sieben Tugenden auch Werke ihrer Mutter, der *πίστις* (vis. III, 8). Alle Tugend also ist ihm nur ein in die Mannigfaltigkeit der Beziehungen eingegangener Glaube, und in all diesen Beziehungen Glauben halten, heißt sie leisten. Bei dieser Anschauung ist es erklärlich, daß ihm der Glaube nicht bloß der verheißungsvolle Anfang, sondern auch die vollendende Krone des Christenlebens ist [5]), daß er den Unterschied der ganzen und halben Christen durch die Worte

---

[1]) vis. III, 8.

[2]) vis. II, 2, p. 10, 12; c. 3, p. 11, 7. mand. X, 2, p. 66, 14. sim. VIII, 10, p. 111, 21; besonders mand. XII, 3: *ἐργάζεσθαι δικαιοσύνην καὶ ἀρετήν, ἀλήθειαν καὶ φόβον κυρίου, πίστιν καὶ πραότητα καὶ ὅσα τούτοις ὅμοιά ἐστιν ἀγαθά.*

[3]) z. B. sim. VIII, 10, p. 111, 16.

[4]) vis. III, 8: *τούτων οὖν τὰ ἔργα ἁγνὰ καὶ σεμνὰ καὶ θεῖά ἐστιν.* Gerade so redet Paulus vom Werk des Glaubens 1 Thess. 1, 3, Jakobus (1, 4) vom Werk der Geduld.

[5]) mand. IX, p. 62, 10: *ἡ γὰρ πίστις πάντα ἐπαγγέλλεται, πάντα τελειοῖ.*

πιστοί und δίψυχοι ausdrückt [1]), und für die normalen Christen solche Ausdrücke wie οἱ πλήρεις ἐν τῇ πίστει [2]), οἱ ὁλοτελεῖς ἐν τῇ πίστει [3]), οἱ τὴν πίστιν ἔχοντες ὁλόκληρον [4]) liebt. Mitten in der Entwicklung der langen Reihe sittlicher Vorschriften, welche die Mitte des Buches bilden, kehrt er darum naturgemäß wiederholt zum Anfang zurück [5]), und schließt gelegentlich, nachdem er die Mannigfaltigkeit der Gebete und Verordnungen Gottes eingeschärft und vor jeder Lust gewarnt hat, mit einem zusammenfassenden πίστευσον δὲ τῷ θεῷ [6]). Als Grundkraft des Christenlebens beschreibt er den Glauben mannigfach. Der Glaube überwindet das alle Thatkraft lähmende Bewußtsein der begangenen Sünden, den Zweifel an Gottes gnädigem Willen, wodurch die vertrauensvolle Bitte um die Gaben Gottes gehindert wird [7]). Der Glaube an die Vollendung des Heilswerks, an das Erbe des ewigen Lebens, gibt die Kraft, sich aller bösen Handlungen zu enthalten und die göttlichen Werke zu thun [8]). Es ist nur ein wechselnder Ausdruck, wenn er die von der Sünde abhaltende Kraft häufig der Gottesfurcht zuschreibt. Diese wird in der Reihe der Geistwirkungen nicht mit aufgezählt, weil sie ihm ganz unter dem Glauben mit befaßt ist, als der auf den gebietenden oder verbietenden Willen Gottes bezügliche Glaube an ihn. Daher erscheinen Glaube, Furcht und Selbstbeherrschung als Inhalt eines einzigen, des ersten Gebots, mit dessen Erfüllung die der übrigen schon gegeben ist. Ueber den Gegensatz von Furcht und Liebe reflectirt Hermas nicht; unter der letzteren versteht er immer die zu den Brüdern, unter der Furcht aber nicht sowohl Furcht vor Gottes Zorn und Strafe, als vielmehr im Unterschied von der aller Creatur eigenen passiven Scheu vor Gott das in der Erfüllung seines Willens sich thatkräftig er-

---

1) mand. XI, p. 67, 17 sqq. Statt πιστοί sagt er weiterhin auch δίκαιοι und ἐνδεδυμένοι τὴν ἀλήθειαν.

2) mand. V, 2, p. 48, 6; XII, 5, p. 76, 18.

3) mand. IX, p. 61, 6.

4) mand. V, 2, p. 49, 2.

5) mand. VI; VIII, p. 58, 8 sqq.; IX; XII.

6) sim. V, 1.

7) mand. IX, p. 60, 2 sqq.; XII, 5. 6.

8) vis. III, 8, p. 23, 13. sim. I, p. 79, 12 sqq.

weisende Denken an Gott als den einzigen Herrn, welches alle andere Furcht austreibt [1]). Sie ist eine Waffenrüstung, mit welcher man den todbringenden Lüsten widerstehen kann [2]). Es ist der weite alttestamentliche Begriff (יִרְאַת יהוה), welchen Hermas mit *φόβος τοῦ κυρίου* ausdrückt, der Glaube mit Einschluß seiner Bethätigung oder doch in seiner Richtung aufs Handeln. Man liest daher von der Gottesfurcht gelegentlich ganz das, was vom Glauben [3]), sie kann auch wieder hinter diesen zurücktreten. Lehrreich für die Anschauung vom Glauben als der Grundkraft des sittlichen Lebens ist besonders die Stelle, wo Hermas nach Empfang der zwölf Gebote zwar seine volle Zustimmung und Bewunderung für dieselben kundgibt, das Bedenken aber nicht unterdrücken kann, ob es dem Menschen auch möglich sei, sie zu halten. Der ganze Zorn seines Erziehers trifft ihn dafür, weil sich der Mensch durch diesen bloßen Gedanken die Möglichkeit der Erfüllung des göttlichen Willens raube. „Thörichter, unverständiger, ungläubiger Mensch“, fährt er ihn an, „erkennst du nicht die Herrlichkeit Gottes, wie groß und stark und wunderbar sie ist, daß er die Welt um des Menschen willen schuf und dem Menschen seine ganze Schöpfung unterwarf und ihm alle Macht gab, aller Dinge unter dem Himmel Herr zu werden? Wenn nun der Mensch ein Herr der Schöpfungen Gottes ist und Alles bewältigt, kann er dann nicht auch dieser Gebote Herr werden? Ja, aller Dinge und aller dieser Gebote kann der Mensch Herr werden, welcher den Herrn in seinem Herzen hat. Denen, welche den Herrn im Munde führen, während ihr Herz verstockt und fern vom Herrn ist, denen sind diese Gebote hart und schwer. Faßt also den Herrn in euer Herz, die ihr leer und leicht an Glauben seid, und ihr werdet erkennen, daß nichts leichter, süßer, milder ist als diese Gebote.“ [4]) Es zeigt sich auch hier wieder, daß „glauben“ und „den Herrn im Herzen haben“ das Gleiche ist. Gegen die, welche vermittelst des Glaubens den Herrn im Herzen wohnen haben, ist der Teufel mit

[1]) mand. VII; XII, 6.
[2]) mand. XII, 2.
[3]) mand. X, 1, p. 64, 16 bis 65, 4.
[4]) mand. XII, 4.

seiner versucherischen Wirkung ohnmächtig; es gibt wohl Kampf, aber keine Niederlage für die Knechte Gottes, die von ganzem Herzen auf ihn hoffen [1]). Mit dieser kindlichen Zuversicht zur Möglichkeit einer Erfüllung des göttlichen Willens in seiner unverkürzten Größe hängt die vorwiegend heitere Auffassung des Christenlebens zusammen, welche das Buch auszeichnet. Selbst die Trauer der Buße über begangene Sünden ist ein das Gebet hemmender, den heiligen Geist betrübender, durch völlige Hinkehr zu Gott möglichst schnell zu überwindender Zwischenzustand [2]). Heiterkeit ist eine der zwölf Christentugenden [3]); Hermas selbst hat sie früher in hohem Maß gehabt [4]), muß aber nun [5]) ermahnt werden: „Ziehe die Heiterkeit an, welche stets Gnade bei Gott hat und ihm wohlgefällig ist, und schwelge in ihr!" So ganz soll die Sünde mit ihren Folgen als ein Ueberwundenes, nicht mehr zu Berücksichtigendes gelten, und der wiedergeborene Mensch sich wieder im Besitz der in der Schöpfung gesetzten Herrschaft über alles Außergöttliche wissen.

Alles dies ist im Anfang des Christenstandes, welcher ein Aufnehmen des Herrn ins Herz vermittelst des Glaubens ist, bereits mitgesetzt. Zu diesem Anfang gilt es daher immer wieder zurückzukehren, um sich den widrigen Mächten des Weltlebens gegenüber auf der Höhe zu erhalten. Darum ist der Glaube ebensosehr Grundpflicht als Grundkraft. In dieser obersten Pflicht sind alle übrigen bereits mitgesetzt. Das war schon im achten Gleichnis dadurch verdeutlicht, daß dort vermittelst des Glaubens der einheitliche *νόμος τοῦ θεοῦ* ins Herz aufgenommen wurde. Er entfaltet sich auch dort schon zu einer Mehrheit von Geboten [6]); und so ist es gemeint, wenn anderwärts von den Gesetzen Gottes

---

1) mand. XII, 5.

2) mand. X, 2; cf. vis. III, 1, p. 13, 15—22. mand. IX, p. 60, 4 sqq.

3) sim. IX, 15, p. 129, 7.

4) vis. I, 2, p. 6, 1 sqq.

5) mand. X, 2, p. 66, 7 sqq. Vgl. auch die Beschreibung der *μακροθυμία* mand. V, 2, p. 48, 16 sqq.

6) Gleich im dritten Kapitel, in welchem sonst nur von dem einen *νόμος* die Rede ist, treten nachher (p. 104, 25) *αἱ ἐντολαὶ κυρίου* an die Stelle; cf. c. 7, p. 109, 17 sqq.

gesagt wird, daß die Christen sie in großem Glauben empfangen haben [1]). Indem sie an den Sohn Gottes gläubig wurden, nahmen sie ihn und damit eine neue Lebensnorm in sich auf, welcher treu zu bleiben dasselbe ist mit dem Christbleiben. Damit ist jede Möglichkeit abgeschnitten, daß ein nicht schon in dem geglaubten Sohn Gottes, wenigstens nach der Meinung des Hirten, enthaltenes Gebot zur Forderung des Glaubens hinzutreten könnte. Man sieht auch keinen Versuch gemacht, eine Pflicht, welche sich etwa aus anderen Gründen als solche empfähle, in künstlicher Weise aus dem Glauben herzuleiten.

Nur die einfachsten Eigenschaften und selbstverständlichsten Aeußerungen christlicher Gesinnung werden in den genannten Aufzählungen zusammengeordnet; diese aber allerdings unerbittlich gefordert. In den Geboten steht nicht nur nichts von Ehrenrechten der Geistlichen, wie er einmal ironisch sagt [2]), sondern auch nichts von irgend welchen äußeren Formen der Frömmigkeit. Als Hermas einst an einem Fasttag vom Hirten in der Morgenfrühe beim Gebet angetroffen wird, muß er die schärfste Zurechtweisung über dies zur Sitte gewordene Fasten hören [3]). Ein werthloses, für die Gerechtigkeit nichts austragendes Thun soll es sein. Das wahre Fasten bestehe vielmehr in der Reinhaltung des Herzens von aller bösen Lust, im Glauben an Gott und in der Erfüllung seiner Gebote. Als Hülfsmittel zum Gebet kennt und gebraucht Hermas das Fasten fleißig [4]), wird auch gelegentlich in diesem Sinn dazu ermuntert [5]); aber zu den Geboten gehört's nicht. Wenn einer es dennoch thun, also etwas über das Gebot Hinausliegendes [6]) leisten

---

1) vis. I, 3, p. 7, 22: *ἐὰν τηρήσωσι τὰ νόμιμα τοῦ θεοῦ, ἃ παρέλαβον ἐν μεγάλῃ πίστει.*

2) sim. VIII, 7.

3) sim. V, 1.

4) vis. II, 1; III, 1.

5) vis. III, 10.

6) Nach einer Aufforderung, die Gebote des Herrn zu halten, heißt es c. 3, p. 87, 1 sqq.: *ἐὰν δέ τι ἀγαθὸν ποιήσῃς ἐκτὸς τῆς ἐντολῆς τοῦ θεοῦ, σεαυτῷ περιποιήσῃ δόξαν περισσοτέραν καὶ ἔσῃ ἐνδοξότερος παρὰ τῷ θεῷ οὗ ἔμελλες εἶναι. Ἐὰν οὖν φυλάσσων τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ προσθῇς καὶ τὰς λειτουργίας ταύτας, χαρήσῃ, ἐὰν τηρήσῃς αὐτὰς κατὰ*

will, das vor Gott Werth habe, so soll er den Geldbetrag für die Speise, deren er sich enthält, den Armen zuwenden. Das wird ein Gott wohlgefälliges Opfer sein und dem, der es bringt, eine höhere Ehre eintragen, als er sonst durch bloße Erfüllung der Gebote erlangt haben würde. Hier haben wir allerdings den Anfang einer doppelten Ethik, welche aber nicht darauf beruht, daß um der menschlichen Schwachheit willen die sittliche Forderung an die Gesammtheit ermäßigt wird, um sie in ihrer ganzen Fülle nur von einer bevorzugten Schaar sittlicher Virtuosen erfüllt zu sehen. Wir sahen vielmehr, wie bedingungslos die Forderung der Gerechtigkeit und der Enthaltung von jeder leisesten Regung der Sünde an alle Christen gestellt wird. Der Gegensatz der in den Geboten enthaltenen Forderung und der ihnen entsprechenden Leistung einerseits und der darüber hinausliegenden Forderung und Leistung andererseits ist nicht, oder doch zunächst nicht der des Niederen und des Höheren, sondern der des Allgemeinen und des Besonderen, welches letztere deshalb, weil es von besonderen Lebenslagen, hier z. B. von einem gewissen Wohlstand, abhängig ist, in seiner zufälligen Aeußerlichkeit sich nicht für Jeden sofort aus der Innerlichkeit des christlichen Lebens ergibt und nicht als gemeingültige Regel aufgestellt werden kann. Gegen eine gesetzliche Verallgemeinerung solcher zufälligen Formen der wesentlich gleichen Frömmigkeit wird

---

τὴν ἐμὴν ἐντολήν. Statt des *φυλάσσειν τὰς ἐντολὰς* wird p. 87, 18 *συντελέσαι τὰ γεγραμμένα* gesagt, womit schwerlich auf die zwölf Mandate oder alles bisher von Hermas Niedergeschriebene zurückgeblickt wird. An die heilige Schrift wird auch nicht zu denken sein, da er niemals auf den in der Schrift niedergelegten Willen Gottes sich beruft. Diese so leicht zu gesetzlicher Auffassung überführenden Berufungen, wie man sie z. B. bei Clemens von Rom findet (c. 13: *ποιήσωμεν τὸ γεγραμμένον . . . μάλιστα μεμνημένοι τῶν λόγων τοῦ κυρίου Ἰησοῦ κ. τ. λ.*) sind für ihn schon durch die Auctorität der ihn belehrenden Himmelsbewohner überflüssig gemacht, mehr noch durch die Einheitlichkeit des göttlichen Willens, wie er ihn im Sohne Gottes, und seiner menschlichen Erfüllung, wie er ihn im Glauben erblickt. Es wird daher auch hier wie von Paulus (1 Kor. 4, 6; vgl. Hofmann, d. h. Schr. des N. T. II, 2. S. 87 f.) eine sprichwörtliche Redensart angewendet sein, nur mit dem Unterschied, daß Paulus darunter das dem Einzelnen unabhängig von seiner Willkür gesetzte Maß des Rechtsanspruchs, Hermas ein ebensolches Maß der Pflicht versteht.

eben hier gestritten. Die Pflicht der Selbstzucht auch in Bezug auf die Nahrung ist eine unbedingte. Die Behandlung der leiblichen Seite des Lebens als einer für die geistliche Seite gleichgültigen wird als Irrthum und Sünde bekämpft [1]), und häufig wird vor einer Beschwerung des Leibes mit einem Uebermaß von Speise und Trank gewarnt [2]). Die *ἐγκράτεια*, welche auf den drei Tugendtafeln eine so hervorragende Stelle einnimmt, bezieht sich vor allem auf dies Gebiet, während das sexuelle Gebiet mehr der *ἁγνεία* und *σεμνότης* zufällt [3]). Das Fasten hingegen, welches nicht Gegenstand des gebietenden Willens Gottes ist, steht, sofern es nur Fasten ist, nicht über, sondern unter der Erfüllung der Gebote. Es wird ebensowenig als ein in sich selbst werthvolles Handeln empfohlen, wie geboten. Erst dadurch, daß es sich mit einem Thun verbindet, welches ebenso wie die allgemeine Selbstzucht unbedingte Pflicht ist, wird es werthvoll. Unbedingte Pflicht nämlich ist die Mildthätigkeit gegen die Bedürftigen; man soll sie aufsuchen, so lange es Bedürftige gibt [4]), soll rücksichtslos und arglos geben, so lange man Mittel dazu hat [5]). Es ist das keine der Willkür überlassene *λειτουργία*, sondern eine mit dem Besitz selbst jedem Christen aufgetragene *διακονία*. Die Beschützung der Wittwen, Waisen und Armen, das Loskaufen verschuldeter oder sonst verhafteter Christen, die Uebung der Gastfreundschaft, die Milde gegen die Schuldner, überhaupt Aufopferung des eigenen Besitzes zum Besten Anderer, alles dies ist keineswegs *ἐκτὸς τῆς ἐντολῆς*, sondern nothwendige Folge des Glaubens, der Gottesfurcht und Liebe [6]). Erst die Verbindung jener an sich weder nothwendigen

---

1) sim. V, 7.

2) vis. III, 9, p. 25, 5. mand. VIII, p. 57, 2 sq.; XII, 2, p. 72, 5.

3) Vgl. z. B. mand. IV.

4) vis. III, 9.

5) mand. II.

6) mand. VIII, p. 58, 8 sqq.: *Πρῶτον πάντων πίστις, φόβος κυρίου, ἀγάπη, ὁμόνοια, ῥήματα δικαιοσύνης, ἀλήθεια, ὑπομονή . . . εἶτα τούτων τὰ ἀκόλουθα ἄκουσον· χήραις ὑπηρετεῖν, ὀρφανούς καὶ ὑστερουμένους ἐπισκέπτεσθαι, ἐξ ἀναγκῶν λυτροῦσθαι τοὺς δούλους τοῦ θεοῦ, φιλόξενον εἶναι — ἐν γὰρ τῇ φιλοξενίᾳ εὑρίσκεται ἀγαθοποίησις — . . . ἐνδεέστερον γίνεσθαι πάντων ἀνθρώπων . . . χρεώστας μὴ θλίβειν*

noch empfehlenswerthen Form leiblicher Zucht mit einer einzelnen, dadurch ermöglichten, wohlthätigen Leistung ist ein in dieser Einzelheit nicht gefordertes freiwilliges Opfer, welches Gott wohlgefällt und in das Buch des göttlichen Wissens eingetragen wird [1]).

Aehnlich wird die Frage nach der geschlechtlichen Enthaltsamkeit beantwortet. Man hat irrthümlicher Weise eine Empfehlung des Verzichts auf ehelichen Umgang darin gefunden, daß das Weib des Hermas seine Schwester genannt wird [2]); dies aber anders zu verstehen, als daß sie seine Mitchristin sei und darum trotz ihrer Verkehrtheiten nicht von ihm aufgegeben werden solle, ist man um so weniger veranlaßt, da kurz vorher in gleicher Absicht von ihr, die jetzt seine Ehegenossin ist, gesagt war, daß sie dereinst, nämlich im künftigen Aeon, wo man nicht freit und sich freien läßt, seine Schwester sein werde [3]). Aus derselben Stelle erfahren wir, daß Hermas, an dessen bisherigem Leben unter anderem auch die Enthaltsamkeit gerühmt wird [4]), in einer nicht gerade überhaupt gesegneten, aber in einer kinderreichen Ehe steht. Noch wunderlicher ist die allerdings eigenthümliche Scene des neunten Gleichnisses misdeutet worden, in welcher Hermas, vom Hirten verlassen, eine Nacht mit den zwölf Jungfrauen, welche die Tugendkräfte des Sohnes Gottes darstellen, zuerst spielend und tanzend, dann zwischen ihnen gelagert im Gebet zubringt [5]). Aus den Worten, mit wel-

---

καὶ ἐνδεεῖς, καὶ εἴ τινα τούτοις ὅμοιά ἐστιν. Cf. sim. I, p. 79, 15 sqq sim. II, besonders p. 82, 14 sq.

1) sim. V, 3, p. 88, 4: *Ἐὰν οὕτω τελέσῃς τὴν νηστείαν, ὡς σοι ἐνετειλάμην, ἔσται ἡ θυσία σου δεκτὴ παρὰ τῷ θεῷ, καὶ ἔγγραφος ἔσται ἡ νηστεία αὕτη.* Vgl. zu letzterem Ausdruck nicht sowohl Clem. ep. I, 45. vis. I, 3, p. 7, 4 sq. mand. VIII, p. 58, 1. sim. II, p. 82, 13; V, 3, p. 86, 26; IX, 24, p. 137, 10, wo von einer Eintragung der Personen ins Buch des Lebens oder die Zahl der Engel geredet wird, als vielmehr vis. I, 2, p. 5, 15 sq.: *εἰ αὕτη μοι ἡ ἁμαρτία ἀναγράφεται.*

2) vis. II, 3, p. 10, 22. Vgl. 1 Kor. 9, 5. Die unrichtige Deutung dieser und der folgends angeführten Stelle z. B. bei Schwegler, nachapost. Zeitalter I, 337. Hilgenfeld, apost. Väter S. 131.

3) c. 2: *γνώρισον ταῦτα τὰ ῥήματα τοῖς τέκνοις σου πᾶσι καὶ τῇ συμβίῳ σου τῇ μελλούσῃ σου ἀδελφῇ.*

4) vis. I, 2, p. 6, 10 sq.

5) sim. IX, 10. 11.

chen die Jungfrauen seine unnachahmlich geschilderte Scheu zu überwinden suchen: „Mit uns sollst du schlafen wie ein Bruder, nicht wie ein Mann“, schließt man, er habe die Unsitte des Zusammenlebens unverehelichter Cleriker mit Frauenzimmern zum Zweck der Uebung in der Enthaltsamkeit gekannt [1]) und hier doch wohl empfohlen. Wie es mit der kritischen Behandlung unseres Buchs steht, kann man daraus sehen, daß unter den Gründen für eine spätere Abfassung desselben auch dieser angeführt wird. Man weiß zwar ebensowenig, daß dieser Misbrauch um 140 schon vorgekommen ist, als daß er um 95 noch nicht vorgekommen ist. Man versucht auch nicht, dies exegetische Ergebnis mit dem scharfen Tadel zu vereinigen, welchen der wahrlich harmlose, wohlgefällige Blick des Hermas auf eine von ihm stets ehrerbietig behandelte Frau ihm zuzieht, oder Andeutungen einer ähnlichen Corruption seiner sittlichen Begriffe auf anderen Gebieten nachzuweisen, was freilich schwierig wäre, oder im Text selbst einen Anhalt für die Behauptung zu finden, daß hier ein sinnlicher Vorgang geistig, statt wie es in jedem Gleichnis und in diesem Theil des unsrigen nicht minder der Fall ist, ein geistiger Vorgang in sinnlicher Bildlichkeit dargestellt werde. Für eine Sache, die keines Beweises mehr bedarf, führt man eben auch solche an, die keine sind. Sollte aber einmal sinnbildlich dargestellt werden, daß die ganze künftige Lebenszeit des Hermas der Vollendung seines Berufs und der Beschäftigung mit den Dingen des geistlichen Lebens in der bleibenden Gemeinschaft der Tugendkräfte des Sohnes Gottes gewidmet sein solle [2]), daß sein Herz nicht mehr in den Geschäften stecken, sondern bei Tag und bei Nacht in den Gedanken des Reiches Gottes sich bewegen solle [3]), so war innerhalb der Darstellungsmittel dieses Gleichnisses kaum eine passendere Darstellung möglich. Von einer Uebung des Hermas in geschlechtlicher Enthaltsamkeit ist dagegen gar nichts zu lesen. Sollte eine Beziehung zwischen dieser Stelle

---

[1]) Hefele in den Prolegg. S. XCVI und z. d. St.

[2]) Cf. sim. X, 3.

[3]) Er sagt von dieser Nacht sim. IX, 11, p. 125, 1: *ἐδείπνησα . . . ῥήματα κυρίου ὅλην τὴν νύκτα.* Das Gegentheil dieser Verfassung schildert mand. X, 1; cf. sim. IV, p. 83, 25 sqq.

des Hirten und jener Unsitte angenommen werden, so bliebe nur die von Gaâb [1]) vorgeschlagene möglich, daß das vielgelesene Buch hierin einen ähnlichen Einfluß geübt habe als auf die Gebetssitte in der nordafrikanischen Kirche des 2. Jahrhunderts [2]). Der Hirt sucht die sittliche Kunst in anderen Leistungen. Gegen die ehebrecherische Lust zum Weibe eines Andern empfiehlt er das sehr einfache Mittel, an das eigene Weib zu denken [3]). Er gebietet nichts weiter, als Reinerhaltung der Ehe [4]), Scheidung von dem ehebrecherischen Weibe, dauernde Ledigkeit des geschiedenen Gatten, aber Versöhnlichkeit gegen die reuige Ehebrecherin. Das Eingehen einer zweiten Ehe von Seiten des verwittweten Theils wird für sündlos erklärt, daneben aber das Beharren im Wittwenstand als ein Mittel bezeichnet, eine besondere Ehre vor Gott zu erwerben [5]), ohne daß aus der kurzen Angabe ersichtlich wäre, worin die Vorzüglichkeit dieses Standes besteht. Jedenfalls, so müssen wir nach dem Mitgetheilten urtheilen, geht dieser Rathschlag nicht aus einer Geringschätzung des ehelichen Lebens und einer Bevorzugung der Virginität hervor. Da aber ferner der ethischen Grundstimmung des Hirten bei aller Milde gegen den Reuigen jede Connivenz gegen die Sinnlichkeit, jede Herabstimmung der sittlichen Forderung um der Schwachheit des Fleisches willen widerstrebt, so ist die

---

1) Der Hirt des Hermas S. 58.

2) Ob schon Tertullian de jejun. 17 auf den Unfug anspielt, wage ich nicht zu entscheiden. — Die mit Cyprians Werken verbundene Schrift de singularitate clericorum zählt jedenfalls viel weiter hergeholte Schriftgründe für diese Sitte auf, als es eine Berufung auf sim. IX, 11 sein würde. Es ist nicht unmöglich, daß c. 28 gegen eine solche gerichtet, also die Schrift zu einer Zeit geschrieben ist, als man den Hirten im Abendlande noch kannte. Es will ohne diese Annahme nicht recht einleuchten, wie der Verfasser von dem Beispiel des ehelosen Lebens der Engel, worauf sich die Gegner beriefen, zu dem Satz kommt: Sed nos nullum angelum audimus contra Paulum apostolum. Etsi, inquit, ego aut angelus Dei aliter evangelizaverit etc. Die Lehrautorität eines Engels war also benutzt worden; warum nicht die des Pastor angelicus?

3) mand. IV, 1, p. 40, 9 sq. Dort auch das im Text Folgende über die Ehescheidung.

4) mand. VIII, p. 57, 1; XII, 2, p. 72, 3 sq.

5) mand. IV, 4.

zweimalige Versicherung, daß der, welcher die zweite Ehe eingeht, nicht sündige, mit dem Rathschlag, sie dennoch nicht einzugehen, kaum anders zu vereinigen und letzterer nicht anders zu erklären als durch ein unbestimmtes Gefühl von der auch dem Tod trotzenden Unauflöslichkeit der Ehe. Dabei bleibt aber bestehen, daß hier ein zweites Beispiel einer über den gemeingültigen Willen Gottes hinausgehenden sittlichen Leistung vorliegt.

Wesentlich anderer Art ist das Urtheil über das Martyrium. Es ist ein nicht durch die größere Treue, sondern durch die von Gott herbeigeführte Lage hervorgerufener Unterschied zwischen denen, welche das ihnen eingepflanzte Gesetz völlig unverletzt bewahrt haben, und denen, welche um desselben willen Bedrängnis oder den Märtyrertod erduldet haben [1]). Für Jeden, welcher in die Lage kommt, seinen Herrn bekennen oder verleugnen zu sollen, besteht die unweigerliche Forderung des zum Tode führenden Bekenntnisses und zwar freudigen Bekenntnisses. Der bloße Gedanke, auch verleugnen zu können, ist eine Sünde, und für eine Ehre und Gnade sollen Alle es halten, welche um des Namens des Sohnes Gottes willen zu leiden gewürdigt werden [2]). Es ist ein Misverständnis, wenn man die Versicherung der vierten Vision, daß der Glaube an den großen und herrlichen Namen und das rückhaltslose Vertrauen auf Gott in der dort geweissagten Drangsal erretten werde [3]), glaubt dahin deuten zu dürfen, daß die Pflicht des Martyriums im Hirten nicht als eine unbedingte erscheine [4]). Denn es ist dort erstlich nicht von einer Erlaubnis die Rede, sich der Verfolgung zu entziehen, sondern von göttlicher Bewahrung in derselben, welche wenigstens ebensosehr in Bewahrung vor der Verleugnung als vor dem Tode besteht; sodann aber wird nicht von Verfolgungen insgemein geredet, sondern von der einen letzten Drangsal, welche über die Christenheit unmittelbar vor der Hochzeit der Kirche kommen wird. Diese Verfolgung überleben heißt die Wiederkunft des Herrn erleben, und das ist

---

1) sim. VIII, 2, p. 102, 9 sqq.; c. 3, p. 104, 15 sqq.

2) sim. IX, 28.

3) vis. IV, 2. Das reine Herz hat auch hier keine andere Bedeutung als sonst bei Hermas. Vgl. S. 171.

4) So Ritschl, Entsteh. d. altkath. Kirche S. 530.

eine Gnade, welche den im Glauben fest Ausharrenden verheißen wird [1]). Wenn die Pflicht, gegebenen Falls geringeres oder größeres Leiden um des Glaubens willen zu übernehmen, irgendwie fraglich gelassen würde, könnte allerdings das Martyrium nur als überverdienstliches Werk erscheinen; Letzteres ist aber so wenig der Fall als Ersteres. Es erhält das Martyrium auch dadurch nicht solchen Charakter, daß ihm sündentilgende Macht zugeschrieben wird [2]), denn es erscheint ebendort als Erziehungsmittel der göttlichen Gnade und ist ein unzweideutiges Zeugnis des lebendigen Glaubens. Einen Vorzug begründet das Martyrium allerdings, wie der unverletzte Wittwenstand und das mit Wohlthätigkeit verbundene Fasten. Während aber im mittleren Fall die Ursache dunkel bleibt, im letzteren die freiwillige Entsagung im Dienst der Nothleidenden den Vorzug schafft, ist der das gemeine Maß überschreitende sittliche Werth des Martyriums durch die göttliche Fügung herbeigeführt. Die darin bewiesene Treue aber ist nur durch die größere Schwere der Probe, auf welche Gott sie gestellt hat, eine größere als die der treuen Christen überhaupt. Daher sind auch Verheißungen und Gaben die gleichen für den durch nichts ausgezeichneten Christen und den glorreichen Märtyrer [3]). Sie kommen an denselben Ort der Seligkeit; nur ein gewisser Ehrenvorrang, wie es sehr bezeichnend heißt, welcher nicht anders als bildlich ausgedrückt werden kann durch einen Sitz zur Rechten im Heiligthum oder durch Palmzweigkränze, bleibt jener bevorzugten Minderheit. Die Verheißung des ewigen Lebens aber bleibt Allen, welche die Gebote halten [4]). So kann ohne Widerspruch gegen die oben betonten Sätze, daß das Wasser der Taufe, und daß der Glaube die Christen errette, gesagt werden; denn alles sittliche

---

[1]) Dem Richtigen nähert sich schon Lipsius, Ztschr. f. wiss. Th. 1868 S. 48.

[2]) sim. IX, 28, p. 139, 14 sq.: cf. sim. VIII, 10 extr. und die Parallelstellen bei Hilgenfeld zu ersterer Stelle.

[3]) vis. III, 2, p. 14, 17 sqq.: *Διὰ τοῦτο ἐκείνων ἐστὶ τὰ δεξιὰ μέρη τοῦ ἁγιάσματος καὶ ὃς ἐὰν πάθῃ διὰ τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ· τῶν δὲ λοιπῶν τὰ ἀριστερὰ μέρη ἐστίν. Ἀλλὰ ἀμφοτέρων καὶ τῶν ἐκ δεξιῶν καὶ τῶν ἐξ ἀριστερῶν καθημένων τὰ αὐτὰ δῶρα καὶ αἱ αὐταὶ ἐπαγγελίαι· μόνον ἐκεῖνοι ἐκ δεξιῶν κάθηνται καὶ ἔχουσι δόξαν τινά.*

[4]) vis. I, 3, p. 7, 22 sq. Vgl. den Schluß aller Mandate.

Verhalten des Christen ist einerseits Bewahrung des in der Taufe empfangenen Guts vermittelst der darin empfangenen Kraft, andrerseits Bewährung des in allen seinen Consequenzen fortwirkenden Glaubens, welcher nicht bloß erste, sondern im Grunde einzige, alle andren in sich schließende Pflicht ist.

Diese in sich einige Anschauung vom Wesen des Christenthums wird durch die Beschreibung und Beurtheilung der Namenchristen nur bestätigt. Wenn das Eingehen ins Gottesreich durch den Sohn Gottes und das Annehmen seines Namens in Taufe und Glauben zugleich ein Empfangen seiner Kraft, und wenn das dadurch gegründete Leben thatkräftiger Glaube ist, so versteht sich von selbst, daß dem Christen, welchem nur noch der Name geblieben ist, während Glaube, Wahrheit und Gerechtigkeit ihm fehlen, eben das Wesentliche fehlt und der Name des Heuchlers gebührt [1]). Es gilt dies nur um so mehr von denen, welche überdies noch den Namen des Herrn im Munde zu führen lieben, während doch ihr Herz verstockt und fern von ihm ist, wenn also scheinbar von Leben zeugende Worte durch einen den innern Tod verrathenden Lebenswandel Lügen gestraft werden [2]). Es ist in der Beschreibung solcher Namenchristen nur als wirkliche Erfahrung ausgesprochen, was zu allen Zeiten selbstverständliche Möglichkeit ist, daß jemand den durch die Taufe begründeten Christenstand thatsächlich verleugne [3]), die Kraft des heiligen Geistes, die auch ihn ergriffen hatte, von sich abthue [4]), vor allem also den Glauben verliere,

---

1) sim. IX, 19: *ὑποκριταὶ καὶ διδάσκαλοι πονηρίας . . . . μὴ ἔχοντες καρπὸν δικαιοσύνης . . . ὄνομα μὲν ἔχουσιν, ἀπὸ δὲ τῆς πίστεως κενοί εἰσι, καὶ οὐδεὶς ἐν αὐτοῖς καρπὸς ἀληθείας.* Daß auch hier unter Frucht der Wahrheit und der Gerechtigkeit nicht Wirkungen dieser Güter, sondern diese selbst als Früchte gemeint sind, beweisen die Gegensätze.

2) sim. IX, 21: *οἱ τὸν κύριον ἔχοντες ἐπὶ τὰ χείλη, ἐπὶ τὴν καρδίαν δὲ μὴ ἔχοντες . . . . τὰ ῥήματα αὐτῶν μόνα ζῇ, τὰ δὲ ἔργα αὐτῶν νεκρά ἐστιν.* — mand. XII, 4: *οἱ δὲ ἐπὶ τοῖς χείλεσιν ἔχοντες τὸν κύριον, τὴν δὲ καρδίαν αὐτῶν πεπωρωμένην καὶ μακρὰν ὄντες ἀπὸ τοῦ κυρίου κ. τ. λ.*

3) sim. VIII, 6: *οἱ πιστεύσαντες καὶ εἰληφότες τὴν σφραγῖδα καὶ τεθλακότες αὐτὴν καὶ μὴ τηρήσαντες ὑγιῆ.*

4) sim. IX, 13, p. 127, 20: *τῶν δὲ παρθένων ἀπεδύσαντο τὴν δύναμιν*, vgl. den ganzen Zusammenhang.

während ihm den nunmehr inhaltlos und werthlos [1]) gewordenen Namen Niemand rauben kann. Dies ein einfaches Coordiniren des christlichen Bekenntnisses und des Beharrens in tugendhafter Gesinnung und guten Werken zu nennen, ist schon deshalb ungenau, weil der Glaube, ohne welchen doch jedes Bekenntnis nur eine Sünde sein kann, die Grundkraft unter den Tugenden ist, welche hier einem alles Inhalts baren heuchlerischen Bekenntnisse gegenübergestellt werden; und daß man solches Urtheil des Hirten unter den Anzeichen des Judenchristenthums statt unter den Beweisen lebendigen Christenthums aufzählt [2]), ist nur ein Beweis von der nahezu unheilbaren Sprachverwirrung auf diesem Gebiet. Während an den genannten Stellen Namen und Sache, Schein und Wesen des Christenthums als trennbar bezeichnet werden, entsteht bei oberflächlicher Betrachtung andrer Stellen allerdings der Schein, als kenne Hermas in Widerspruch mit den bisher entwickelten Anschauungen einen christlichen Glauben, welcher sich nicht durch Leben und That bewährt, wodurch dann die geforderte Uebung der Gerechtigkeit als eine zweite Heilsbedingung neben den Glauben gestellt erscheinen könnte. Er redet einmal von Leuten, welche zwar gläubig, aber der Belehrung unzugänglich, hochfahrend und selbstgefällig seien, von denen auch Viele völligem Verderben anheimfallen [3]). Liest man aber weiter, so zeigt sich, daß diese nicht bloß der Buße bedürfen, welche wesentlich eine Wiederbelebung des ermatteten Glaubens ist, sondern es wird auch ausdrücklich von Einigen unter ihnen gesagt, daß sie gläubig geworden sind [4]), woraus folgt, daß sie es vorher in dem Vollsinn des Worts nicht waren. Sie sind auch vor dieser Besserung weder Juden noch Heiden, sondern Glieder der christlichen Kirche; sie sind auch mit einer vorher beschriebenen Classe nicht zu vergleichen, weil sie den christlichen Glauben weder bisher in einer Verfolgung verleugnet

---

1) sim. IX, 13: *ἐὰν τὸ ὄνομα φορῇς, τὴν δὲ δύναμιν μὴ φορῇς αὐτοῦ* (sc. *τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ*), *εἰς μάτην ἔσῃ τὸ ὄνομα αὐτοῦ φορῶν.*

2) So Lipsius, Ztschr. f. w. Th. 1865 S. 275.

3) sim. IX, 22: *πιστοὶ μέν, δυσμαθεῖς δὲ καὶ αὐθάδεις καὶ ἑαυτοῖς ἀρέσκοντες κ. τ. λ.*

4) l. l. p. 135, 22: *μετενόησαν καὶ ἐπίστευσαν κ. τ. λ.*

haben, noch auch vielleicht betreffenden Falls dazu fortschreiten würden; aber eine Schädigung christlichen Lebens, welche nicht vor allem Schädigung des Glaubens wäre, erkennt Hermas auch hier nicht an. Dahingegen gebraucht er sehr häufig nach gemeinchristlichem Sprachgebrauch sowohl *πιστός* als auch besonders den Aorist *πιστεῦσαι* in seiner inchoativen Bedeutung als Kunstausdrücke. *Οἱ πιστεύσαντες* sind diejenigen, welche in Folge der gehörten Predigt Christen geworden sind, ganz abgesehen von ihrem dermaligen religiösen Zustand [1]). Im Gegensatz zu den Nichtchristen sind sie die Berufenen [2]), die Erwählten [3]), die Heiligen [4]), die Gerechten [5]), die Knechte Gottes [6]), die Anbeter seines Namens [7]). Denn alle diese Ausdrücke werden auf die Gesammtheit der no=

---

1) Vgl. besonders die Kapitelanfänge sim. IX, 19 sqq. mand. IV, 3, p. 44, 2 sqq.; X, 1, p. 64, 3 sqq. sim. VIII, 6, p. 107, 21; IX, 13, p. 127, 2.

2) mand. IV, 3, p. 44, 5. sim. VIII, 1, p. 100, 1. cf. c. 6, p. 108, 4 sqq. u. c. 11, p. 111, 30. sim. IX, 14, p. 128, 17.

3) vis. I, 3, p. 7, 20, wo die angehängte Bedingung die Weite des Begriffs zeigt; II, 1, p. 8, 22; c. 2, p. 10, 4; c. 4, p. 12, 7; III, 5, p. 18, 25; c. 8, p. 23, 9; c. 9, p. 26, 7. Nur durch den verschiedenen Standort, von wo aus geredet ist, scheint der Begriff vis. IV, 3, p. 33, 16 sq. ein andrer.

4) vis. I, 1, p. 5, 12; II, 2, p. 10, 1. 8; III, 6, p. 20, 13; c. 8, p. 24, 15. 20; IV, 3, p. 33, 19. sim. VIII, 8, p. 109, 25. Einen engeren Sinn erhält das Wort erst, wo vom Standpunkt des schließlichen Erfolgs aus geredet wird: vis. I, 3, p. 7, 5; III, 8, p. 24, 9.

5) vis. II, 2, p. 10, 7. sim. VIII, 9, p. 110, 19; auch noch sim. IX, 17, p. 132, 6 (*τὸ γένος τῶν δικαίων*) gehört dahin, wohingegen mand. XI, p. 68, 6; 69, 5. 23 der wirkliche sittliche Zustand gemeint ist, und vis. I, 4, p. 8, 5. sim. III; IV vom Standpunkt des künftigen Gerichts aus die Menschen in *ἔθνη*, *ἁμαρτωλοί*, *ἀποστάται* einerseits und *δίκαιοι* andrerseits eingetheilt werden.

6) mand. IV, 1, p. 41, 20; c. 3, p. 44, 9. mand. V, 2, p. 48, 4. 16. sim. VIII, 6, p. 108, 11; IX, 19, p. 133, 8. 22; c. 20, p. 135, 5, wo immer nur die Glieder der Kirche überhaupt gemeint sind, welche besonders da so genannt werden, wo ihrer Verpflichtung gedacht wird. Für die, welche diesen Namen wahr machen, muß wegen seiner Abgeschliffenheit schon der deutlichere Ausdruck *οἱ δουλεύοντες τῷ θεῷ* sim. IV, p. 83, 12; 84, 1 sqq. gebraucht werden.

7) sim. IX, 14, p. 128, 4.

minell zur Christenheit gehörenden Menschen angewandt. Wie wenig hiervon πιστός eine Ausnahme macht, zeigt das elfte Mandat, wo die Anhänger des falschen Propheten zunächst πιστοί genannt werden [1]), damit man sie trotz ihres heidnisch gearteten Treibens als Kirchenglieder erkenne, sofort aber als δίψυχοι, an Glauben leere Menschen den vom Glauben Erfüllten, im Glauben Starken und mit der Wahrheit Bekleideten gegenübergestellt werden. Auch die Christin, welche die Ehe bricht, wird πιστὴ ἐν κυρίῳ [2]) in keinem andern Sinn genannt als daß sie keine ungetaufte Heidin oder Jüdin sei Wie völlig technisch aber diese Ausdrücke geworden, zeigt eine Verbindung wie die: ἐπίστευσαν ἐν ὑποκρίσει [3]). Ein heuchlerisches Gläubigwerden ist ebensowenig Beginn des Glaubens, wie ihn Hermas meint, als ein heuchlerisches Bußethun Buße ist [4]); und wenn denen, welche auf so trügliche Weise in die christliche Genossenschaft eingedrungen sind, nachgesagt wird, daß sie von der Sünde überhaupt nie gelassen haben, so zeigt sich wiederum, daß Hermas ebensowenig eine christliche Sittlichkeit ohne christlichen Glauben, als christlichen Glauben ohne wahre Sittlichkeit kennt.

Nachdem er (sim. VIII, 8) eine Classe von Christen geschildert hat, welche ihren Glauben wiederholt verleugnet haben, sagt er von denjenigen, welche nach ihrer Bekehrung zum Christenthum durch ihren Reichthum und eine angesehene Stellung in der heidnischen Gesellschaft sich in einer seelengefährlichen Weise von der engeren Christengemeinschaft haben abziehen lassen: ἀπὸ θεοῦ οὐκ ἀπέστησαν, ἀλλ' ἐπέμειναν τῇ πίστει μὴ ἐργαζόμενοι τὰ ἔργα τῆς πίστεως [5]). Aber er sagt von denselben Leuten nicht einmal, daß sie Gläubige seien, sondern zum Christenthum übergetretene Leute (πιστοὶ γεγονότες) nennt er sie; und was unter dem Beharren im Glauben zu verstehen sei, ergibt sich aus dem Gegensatz der zuvor geschilderten Classe und aus der stehenden Bedeutung des

---

1) mand. XI, p. 67, 15.
2) mand. IV, 1, p. 41, 4.
3) vis. III, 6, p. 20, 5.
4) sim. VIII, 6, p. 107, 16.
5) sim. VIII, 9, p. 110, 20 sqq.

gleichfalls technisch gewordenen Ausdrucks „Abfall von Gott" oder „von dem lebendigen Gott", womit die Verleugnung in der Verfolgung gemeint ist [1]). Dazu ist es mit diesen Menschen nicht gekommen, aber Glauben als persönliches Verhalten haben sie nicht; denn „sie haben die Wahrheit verlassen" [2]), so daß also auch hier unter den *ἔργα τῆς πίστεως* vor allem das eine *ἔργον τῆς πίστεως* in seiner Selbstentfaltung gemeint ist [3]), und daher nicht die Wirkungen und Folgen des Glaubens ihm selbst gegenübergestellt werden, sondern ein lebendiger, selbst That seiender und im Leben sich bewährender Glaube einer nur noch äußerlichen Zugehörigkeit zur Kirche.

Nicht viel besser steht's mit denen, welchen aller Trieb und alle Fähigkeit zum Verständnis göttlicher Dinge abgesprochen wird, weil sie nur gläubig geworden sind, ohne je nach der Wahrheit geforscht und um die Erkenntnis der Gottheit sich bemüht zu haben. Sieht man näher zu, so fehlt ihnen auch die Gottesfurcht und die Erkenntnis nur deshalb, weil der Herr nicht in ihrem Herzen wohnt [4]). Der Unglaube ist die Wurzel auch alles Mangels an geistlichem Verständnis [5]). — Ganz andrer Art und für uns nicht mehr genau zu ermitteln ist der Charakter derjenigen, von welchen gesagt wird, sie seien bloß gläubig geworden, hätten aber vor der Bußpredigt die Werke der Ungesetzlichkeit gethan [6]). Es bildet dazu nicht bloß das Zeugnis ihres sofortigen Gehorsams gegen die Bußpredigt und ihres vollständig tugendhaften Wandels seither, viel mehr noch das Lob, daß sie von jeher den Namen des Sohnes Gottes gerne getragen und gegen die Mitchristen reichlich Liebe bewiesen haben, einen fremdartigen Gegensatz. „Den Namen des Sohnes Gottes von ganzem Herzen tragen" bezeichnet anderswo [7])

---

[1]) vis. II, 3, p. 11, 4 sq.; III, 7, p. 22, 1 sq. sim. VIII, 9, p. 110, 25; c. 11, p. 111, 17.

[2]) sim. VIII, 9, p. 110, 18.

[3]) Vgl. oben S. 172.

[4]) mand. X, 1.

[5]) vis. III, 10, p. 27, 13 sqq.

[6]) sim. VIII, 10, p. 111, 15—24. Vgl. in Bezug auf den Text oben S. 134, Anm. 1.

[7]) sim. IX, 14 extr,

den Inbegriff alles Gott wohlgefälligen Verhaltens der Christen. Es kann also unter den ἔργα τῆς ἀνομίας dieser trefflichen Christen, je allgemeiner der Ausdruck lautet, um so weniger ein Mangel an Erfüllung der Grundgebote des einheitlichen Gotteswillens verstanden werden, sondern nur eine nach dem Urtheil des Hirten mit dem Christenthum unvereinbare Lebensform, welche weniger aus sittlicher Schwäche als in Folge eines abweichenden theoretischen Urtheils beibehalten wurde, sei es nun ein mit dem heidnischen Staatswesen verflechtender Beruf, sei es eine private Betheiligung an denjenigen Seiten des heidnischen Volkslebens, welche auf religiöser Grundlage ruhten und den Zusammenhang mit dieser nicht ganz verleugnen konnten. Bedenkt man den Charakter aller damaligen öffentlichen Lustbarkeiten und den neuen Aufschwung kaiserlicher Selbstvergötterung in dem letzten Jahrzehnt des 1. Jahrhunderts, so begreift man, wie dem Hermas die Uebernahme oder Fortführung eines bürgerlichen Amts und die Betheiligung an allem öffentlichen Leben als Versündigung gegen den dem Christen innewohnenden νόμος [1]), somit als ἀνομία erscheinen mußte, während andrerseits eben damals, als Römer aus den höheren Lebenskreisen, in welchen die religiöse Seite des Staatswesens und Volkslebens längst zu einer indifferenten Form herabgesunken war, dem Christenthum gewonnen wurden, die Frage nach dem Maß erlaubter Betheiligung an jenem auf's neue angeregt werden und verschiedene Beantwortung finden mußte. Wie rücksichtslos das Urtheil des Hirten dahin geht, daß diese ἔργα τῆς ἀνομίας oder τῶν ἐθνῶν [2]), worunter er stets etwas Bestimmtes, seinen ersten Lesern wahrscheinlich unmittelbar Verständliches zu verstehen scheint, mit dem Christenthum unverträglich sei, so milde lautet sein Urtheil über diejenigen, deren Glaube diese für ihn selbstverständliche Consequenz entweder noch gar nicht [3]), oder nicht vollständig gezogen hat [4]).

So bleibt es also dabei, daß Hermas, obwohl er die Worte „Glaube" und „gläubig" manchmal in dem bezeichneten technischen

1) Vgl. mit sim. VIII, 3 die ganze erste Parabel.

2) sim. VIII, 9, p. 110, 26. mand. IV, 1: τὰ ὅμοια τοῖς ἔθνεσιν; cf. vis. III, 6, p. 21, 1.

3) sim. VIII, 10, p. 111, 16 sq.

4) vis. III, 6, p. 20, 19 sqq.

Sinn gebraucht, in der That keinen christlichen Glauben kennt, der nicht das ganze Leben bestimmte, und keine sittliche Forderung gelten läßt, welche nicht im Gebot des Glaubens principiell gegeben wäre und durch dessen Bewährung erfüllt würde. Todte Werke kennt er, aber nicht einen todten Glauben, es sei denn in dem Sinn, in welchem man einen heuchlerischen Glauben noch einen Glauben nennt. Dagegen kennt er mannigfache Stufen sittlicher Ausbildung, welche ebensoviele Stufen der Glaubensenergie sind, innerhalb des durch die Predigt vom Sohne Gottes gesammelten Volks.

Da diese Stufen aber nicht aus einem in der Natur der Kirche und des Christenthums begründeten Entwicklungsgesetz sich ergeben, sondern aus einer der Natur beider widersprechenden Entartung, welche innerhalb des Umfangs der Berufenen bis zu völligem Zurücksinken auf den vorchristlichen Standpunkt führen kann und vielfach geführt hat, während Andere dem von Gott gestifteten Anfang treu geblieben sind, so ergibt sich eine Doppelheit des Begriffs der Kirche, welche in dem achten Gleichnis, von welchem die Untersuchung ausging, und zu welchem sie nunmehr wieder zurückkehren kann, in ihrer ganzen Schärfe ausgesprochen wird. Es war kein geschichtlicher Moment, welchen das Gleichnis fixirte, indem es die Gesammtheit aller derer, welche je an die Predigt des Sohnes Gottes gläubig geworden sind, gleichzeitig unter dem Weidenbaum vereinigt und der Prüfung der ihnen anvertrauten Zweige unterworfen darstellte; es sind gestorbene Märtyrer und auf Erden lebende Christen darunter. Nur auf bildliche Darstellung eines Gedankens kommt es auch dabei an, daß sämmtliche Glieder einer Classe, welche doch zu den verschiedensten Zeiten der seit 60 Jahren wachsenden Kirche die betreffende Stufe lebend oder sterbend erreicht haben, gleichzeitig dem Ort ihrer Bestimmung zugeführt werden, während erst bei dem genauer beschriebenen Erziehungsgeschäft des Hirten, weil es der Gegenwart des Buchs angehört, und auf den Zeitpunkt, bis zu welchem die Bestimmung erreicht wird, etwas ankommt, die für das Verständnis wesentliche Aufeinanderfolge der Zeit beobachtet wird. Wir können daher dem Gleichnis keine bündige Bestimmung darüber entnehmen, wann jeder Einzelne aus dem großen Haufen der Berufenen ausgesondert und in den Thurm entlassen wird. Der

Thurm wird, wie schon bemerkt, als eine von früherher bekannte Sache eingeführt. Was er bedeute, ist aber schon hier deutlich zu sehen an den Personen, welche dahin befördert werden. Es geschieht sofort mit den Märtyrern, den Confessoren und denen, welche dem Gesetz bereits genügt haben [1]). Während die Auszeichnungen, mit welchen sie bei ihrer Entlassung in den Thurm bedacht werden, den Gedanken nahe legen könnten, es sei der Thurm gleichbedeutend mit dem Ort der im Glauben Verstorbenen, mit der triumphirenden Kirche, oder, um in der Sprache des Hirten zu bleiben, mit der fernen Stadt der Christen, und selbst die Bemerkung, daß diese drei Classen die Mehrheit der seit Beginn der christlichen Predigt gläubig Gewordenen ausmachen [2]), vielleicht keine geschichtliche Schwierigkeit bereiten würde, da gegen das Jahr 100 mehr Christen und nach dem Urtheil des Hirten gewiß mehr wahre Christen gestorben sein mochten, als damals lebten, so verbietet sich diese Auffassung doch sofort durch das ἤδη εὐηρέστησαν [3]), welches den Gegensatz zu solchen bildet, welche zu dieser Stufe erst erzogen werden müssen und vom Hirten mit großem Erfolg erzogen werden. Diejenigen, welche sich von ihm zur Besserung führen lassen, erhalten nicht etwa die Verheißung, künftig in ihrer Todesstunde in den Thurm versetzt zu werden, sondern werden sofort dahin entlassen. Der Zeitpunkt, in welchem sie ihre ursprüngliche Frische wieder erlangt haben, ist der Zeitpunkt ihrer Versetzung in den Thurm, und es wird gelegentlich die Möglichkeit einer Wiederentfernung aus dem Thurm in Aussicht genommen [4]). Dort also sind ebenso wie unter dem Baum lebende und verstorbene Christen vereinigt. Der Thurm ist ein Bild der Gemeinschaft der normalen Christen, seien sie nun gestorben, oder noch am Leben, mit einem Wort ein Bild der idealen Kirche. Gleichwohl werden nicht zwei Kirchen angenommen, da der Anfang auch der empirischen Kirche ein reiner war, nicht nur, sofern der Sohn Gottes ihn bildet, und Gott ihn gestiftet hat, sondern auch

---

1) c. 3, p. 104, 15 sqq.

2) c. 1, p. 101, 21.

3) c. 3, p. 104, 15.

4) c. 7, p. 109, 15 sqq.

auf Seiten der Christen, indem alle Berufenen das volle christliche Leben, welches nachher Bedingung der Aufnahme in die ideale Kirche wird, rein empfangen haben mit der einzigen Pflicht der Bewahrung. Im Anfang also und somit principiell ist die Kirche nur eine, und auch am Schluß fallen empirische und ideale Kirche wieder wesentlich zusammen; denn Alle, welche der Thätigkeit des Hirten dauernd widerstreben, werden den Heiden gleichgerechnet und dem Tode überantwortet, während Gottes Wille dahin geht, daß Alle, und des Hirten Hoffnung dahin, daß die Meisten sich für's Leben gewinnen lassen [1]). Es gelingt auch bei den Meisten; aber insofern bleibt eine unaufgehobene Differenz zwischen der Idee und der schließlichen Wirklichkeit, als nicht Alle, welche gerettet werden, dem Thurm selbst einverleibt werden, sondern je nach der Entschlossenheit und Schnelligkeit, mit welcher sie sich von der Sünde losreißen, untergeordnetere Stufen der Seligkeit angewiesen bekommen. Daß die Mauern im Gegensatz zum Thurm diese Bedeutung haben [2]), und daß auch unter den Mauern wieder in diesem Sinn erste und zweite Mauern unterschieden werden [3]), bedarf keines Beweises; welches aber die sinnliche Vorstellung sei, bleibt dunkel. Im neunten Gleichnis fehlt der Gedanke völlig [4]); in der dritten Vision findet er sich zwar, wird auch deutlicher begründet, aber nicht bildlich ausgedrückt, so daß man es sich nur etwa so vorstellen kann, daß der freie Raum um den Thurm von Mauern umgeben ist, welche als geeignetes Bild für eine entferntere Verbindung mit dem Thurm oder dem im Heiligthum [5]) wohnenden Gott gelten mochte.

Zwischen diesem Ende aber, welches im Wesentlichen die Voll-

---

1) c. 3, p. 103, 22—26.

2) Vgl. oben S. 142.

3) c. 6, p. 108, 19.

4) Die Einmauerung mehr außen oder innen in sim. IX, 8 u. 9 hat wenig oder nichts damit zu schaffen, da nicht der persönliche Seligkeitsgrad, sondern die Bedeutung für das Reich Gottes dadurch ausgedrückt wird.

5) vis. III, 2, p. 14, 18: *τὸ ἁγίασμα*, womit die Vorstellung von einem Altar, zu welchem die Gebete aufsteigen (mand. X, 2, p. 66, 16; 67, 3 cf. sim. V, 3, p. 88, 5. sim. VIII, 2, p. 103, 4), und die Benennung des Thurms als Haus Gottes (sim. IX, 13, p. 127, 23) zu vergleichen sind.

endung des Anfangs, die Verwirklichung des göttlichen Heilsgedankens ist, und dem gleichfalls reinen Anfang seiner Verwirklichung verläuft — seit welchem Zeitpunkt, wird nicht gesagt —, jene abnorme Entwicklung, welche die ideale Kirche von der empirischen trennt und die Gesammtheit der Christen in die wahren und die der Bußpredigt bedürftigen theilt; eine Scheidung, welche auch äußerlich sich dadurch darstellt, daß der Erzengel Michael, welchem ausdrücklich die Obmacht über sämmtliche Christen zugesprochen wird [1]), mit denen, welche dafür geeignet sind, in den Thurm zieht, während er die Uebrigen nur mittelbar, nämlich vermittelst des Bußengels regiert, bis dieser sein Werk vollbracht hat.

Da im achten Gleichnis das Bild vom Thurm nicht selbständig behandelt wird, so erwarten wir in der dritten Vision, von woher es als bekannt vorausgesetzt wird, den gleichen Gedanken dadurch ausgedrückt zu finden. Es wird sich zeigen, daß dem in der That so ist, und eben dadurch die dritte Vision sich gründlich verschieden vom neunten Gleichnis gestaltet, während die Ansätze zu den eigenthümlichen Vorstellungen des letzteren wieder im achten Gleichnis liegen.

---

1) c. 3, p. 104, 3 sq.

II.

Die dritte Vision.

Die Frau, unter deren Gestalt die Kirche in diesem Theil des Buchs den Hermas belehrt, zeigt ihm einen im Bau begriffenen, auf Wasser sich gründenden [1]), aus dem Wasser sich erhebenden Thurm, zu welchem Myriaden von Männern Steine theils vom trocknen Land herbeischaffen, theils aus dem Wasser hervorholen, während sechs Jünglinge, welche auch außerhalb dieses Bildes als Diener der Frau erscheinen, sie einmauern, die aus der Tiefe kommenden Steine sämmtlich, wohingegen die vom trockenen Lande gewonnenen theils verworfen, theils benutzt werden. Daß letztere wenigstens theilweise erst dazu bereitet werden müssen, kann man in dem äußerst flüchtig gezeichneten Bild nur daraus errathen, daß es von den dem Wasser entnommenen Steinen heißt, sie seien sämmtlich so, wie sie waren, als zu einander passende Quadersteine eingemauert worden, so daß keine Fuge sichtbar wurde, und

---

1) Es könnte ἐπὶ ὑδάτων (vis. III, 2, p. 15, 10; c. 3, p. 17, 15) zwar ebensowohl „am Wasser" heißen; aber abgesehn davon, daß die Deutung des Wassers als des das Christenthum der Einzelnen begründenden Elements (vis. III, 3, p. 17, 14 sq. cf. c. 2, p. 16, 11 sq.; c. 7, p. 22, 4 sq.) wenig dazu paßt, entscheidet dagegen die offenbar beabsichtigte Parallelisirung der Weltschöpfung und Kirchengründung vis. I, 3 extr., worin die Worte θεμελιώσας τὴν γῆν ἐπὶ ὑδάτων nicht zweideutig sind.

der Bau, soweit er aus diesem Material aufgeführt wurde, wie aus einem Stein zu sein schien. In der Deutung des Bildes, welche eine Menge dem Bilde selbst noch fremde Unterschiede schafft, und überhaupt so stark, wie die keines andern, auch die des neunten Gleichnisses nicht, von dem Geschauten abweicht, wird ausdrücklich gesagt, daß auch unter denen, welche vom Land hergeholt werden, solche sind, die unbehauen eingemauert werden können [1]), und vollends gilt dies von der im Bild gar nicht deutlich von den Steinen aus dem Bythos unterschiedenen Classe ebenso trefflicher Steine, welche vor ihnen eingemauert sind [2]). Die Meisten also, oder wenigstens die meisten der aufgezählten Classen von Christen bedürfen einer Behauung, ehe sie dem Bau einverleibt werden können. Das Bild begnügt sich damit, die nicht verwendbaren Steine zu beschreiben. Einige davon werden zerschlagen und weit weggeschleudert, Anderen geschieht wenigstens Letzteres, und sie rollen vom Wege ab theils ins Feuer, theils an den Rand des Wassers, in das sie vergeblich hineinstreben. Größer ist die Menge der Steine, welche in der Nähe des Thurms liegen und noch nicht verwendet werden. Zwar im Bilde kann man's nur errathen, daß sie zum Zweck der Einmauerung herangebracht, dann aber bei Seite gelegt werden, um vielleicht später noch verwendet zu werden. Als Grund wird angeführt, daß die Einen verwittert sind, die Anderen Risse haben, Andere verstümmelt sind und wieder andere, sonst schöne Steine rund sind.

Es will auch bei diesen visionären Vorgängen bedacht sein, was vielfach nicht geschehen ist, daß nicht überflüssiger Weise eine Kirchengeschichte in Bildern statt mit dürren Worten gegeben, sondern eine dem äußeren Geschehen innewohnende und von der Wirklichkeit abstrahirte Wahrheit im Gewand der Handlung vorgestellt wird, welche dann erst auf ihren Sinn zurückgeführt sein will, ehe sie in die Wirklichkeit zurückübersetzt werden kann.

Der Thurm ist die Kirche. Das wird hier mit einer sogar misverständlichen Deutlichkeit gesagt, indem die alte Frau, welche,

---

1) c. 5, p. 19, 8 sqq.

2) c. 5, p. 18, 19 sqq. Im Bild waren sie nur vorausgesetzt, indem von den Steinen aus dem *βυθός* gesagt wurde: *συνεφώνουν τῇ ἁρμογῇ μετὰ τῶν ἑτέρων λίθων* (c. 2, p. 15, 18 sq.).

wie später zu zeigen, zunächst die Kirche in ihrem gegenwärtigen Zustand abbildet, spricht: „Der Thurm, den du im Bau begriffen siehst, das bin ich, die Kirche, die dir jetzt und früher erschienen ist.“ Aufs Wasser wird er gegründet, weil durch die Taufe das Leben der Christen gerettet wird [1]); gegründet aber ist er durch die Predigt vom Sohne Gottes. Denn daß diese unter dem *ῥῆμα τοῦ παντοκράτορος καὶ ἐνδόξου ὀνόματος* gemeint ist [2]), zeigt schon die gegensätzliche Verbindung des Ausdrucks mit der Erwähnung der Taufe an dieser Stelle. Dem entsprechend heißt es nachher von den bis an den Rand des Wassers rollenden Steinen, die dadurch abgebildeten Leute hätten das Wort gehört und dadurch eine Neigung in sich erregen lassen, sich auf den Namen des Herrn taufen zu lassen, hätten sich dann aber aus Scheu vor den sittlichen Anforderungen der durch die Taufe in Pflicht nehmenden Wahrheit zurückgezogen [3]). Es wird aber die gegebene Auslegung dadurch über allen Zweifel erhoben, daß unmittelbar darauf die christliche Predigt *τὸ ῥῆμα τὸ δίκαιον* genannt wird [4]). Der Grund aber, warum dieser sonst nie gebrauchte, immer durch andere ersetzte Ausdruck hier angewandt wird, liegt darin, daß in diesem Theil des Buchs wiederholt die Kirchengründung mit der Weltschöpfung verglichen wird, in der Beschreibung der Letzteren aber das Wort *ῥῆμα* eine feste Stelle hat. Weltschöpfung, Kirchenstiftung, Weltvollendung sind die drei großen Gottesthaten, welche am Schluß gleich der ersten Verkündigung in feierlichster Weise zusammengestellt werden [5]). Die Zweite wird gleichfalls als eine Schöpfung bezeichnet, ein Ausdruck, welcher schon im achten Gleichniß auffallen mußte, wo das Bild des Baumes ein *φυτεύειν* doch näher gelegt hätte als ein *κτίζειν* [6]). Dort wurde von dem

---

1) c. 3, p. 17, 14 sqq.; cf. c. 2, p. 16, 11 sq.; c. 7, p. 22, 4 sqq.

2) c. 3, p. 17, 16. Vgl. oben S. 144, Anm. 2; S. 158, Anm. 10.

3) c. 7, p. 22, 4 sqq.

4) c. 7, p. 22, 20; cf. vis. I, 3, p. 7, 2. mand. VIII, p. 58, 9. sim. IX, 11, p. 125, 1.

5) vis. I, 3, p. 7, 12 sqq.

6) sim. VIII, 2, p. 103, 22: *ὁ κτίσας τὸ δένδρον τοῦτο.* Cf. vis. II, 4 p. 11, 20 sq.: *ἐκτίσθη* (sc. *ἡ ἐκκλησία*). Als Schöpfung Gottes werden die Christen auch mand. IV, 3, p. 44, 11; XI, p. 60, 11

Sohn Gottes, sofern er Inhalt der kirchengründenden Predigt ist, gesagt, daß Gott ihn geschaffen habe; aber eben dieses Hineinsetzen des zu verkündigenden Sohnes Gottes in die Welt ist die Stiftung der Gemeinde, welche überhaupt eine neue Schöpfung nur insofern ist, als sie den zu diesem Behuf in die Welt gesetzten Sohn Gottes in Folge der Predigt in sich trägt. Dem gleichen Gedanken, der Vergleichung von Weltschöpfung und Kirchenstiftung, dient der ohne Zweifel beabsichtigte Gleichlaut des in Bezug auf beide Vorgänge vom Wasser Gesagten [1]). Durchs Wort ist der Himmel gebaut und auf Wasser die Erde gegründet; so ist die Kirche durch das Wort vom Namen des Sohnes Gottes und durch das Wasser der Taufe geschaffen. Dem entspricht es, daß eben hier sowohl der Glaube als die Taufe als Heilsbedingungen genannt werden. Daß aber von dem Namen des Sohnes Gottes nicht Allgewalt ausgesagt werden könne [2]), oder daß auch hier wieder der Zaubername Gottes als Name des Sohnes Gottes bezeichnet sei, wird nach dem oben Gesagten [3]) niemand mehr einwenden.

Wir haben also auch hier wieder wie im achten Gleichnis und, soweit es herangezogen wurde, im neunten als das die Kirche Begründende die zwei Stücke: christliche Predigt und Taufe. Jeder Gedanke daran, daß der Kirche angehören könne, wer nicht dieser beiden theilhaftig geworden, ist hier ebenso von vorneherein wie im neunten Gleichnis ausdrücklich ausgeschlossen. Die Gründung der Kirche wird als eine zwischen Schöpfung und Welterneuerung liegende geschichtliche That gefaßt, worin man sich nicht durch den einmal auftauchenden Gedanken irre machen lassen darf [4]), daß die Kirche eher als alles Andere geschaffen sei [5]). Aus den Mitteln

(ὁ κύριος ἐσπλαγχνίσθη ἐπὶ τὴν ποίησιν αὐτοῦ) bezeichnet. In denselben Vorstellungskreis gehört die tiefsinnige Auffassung der Herrschaft der Wiedergeborenen über die Sünde als Vollendung der durch die Schöpfung gesetzten Weltherrschaft des Menschen (mand. XII, 4).

1) Vgl. unter einander vis. I, 3, p. 7, 16 sq.; III, 2, p. 15, 11; c. 3, p. 17, 11—15. Vgl. oben S. 195, Anm. 1.

2) Vgl. besonders sim. IX, 14 extr.

3) Vgl. oben S. 156 ff.

4) Wie z. B. Hilgenfeld, ap. V. S. 171.

5) vis. II, 4: πάντων πρώτη ἐκτίσθη.

des ersten Buchtheils, der Visionen, läßt sich der Widerspruch gegen das bisher aus demselben Entwickelte, der darin zu liegen scheint, nur dadurch auflösen, daß die Kirche als im Rath Gottes zuvorbestehend [1]) und zwar als Weltzweck [2]) gedacht wird. Dieser gesunde Gedanke erhält im neunten Gleichnis dadurch noch größeren Halt, daß der Fels, auf welchen die Kirche gebaut wird, der Sohn Gottes nach seiner vorgeschichtlichen und verborgenen Seite, älter als alle Creatur genannt wird. An dem vorweltlichen Sohn Gottes hat die Kirche ihr Fundament, und die in der Kirchenstiftung erst völlig sich verwirklichende Weltidee Gottes ist von jeher an den Sohn Gottes geknüpft, hat an demselben bereits ewige Realität, ehe sie sich im Verlauf der Geschichte entfaltet. Dieser bekanntlich biblische Gedanke thut aber der klaren Betrachtung der irdischen Entwicklungsgeschichte des Reiches Gottes keinen Eintrag. Denn nicht auf dem uralten Felsen an sich, sondern erst nachdem in ihn das neue Thor gehauen ist, wird der Bau der Kirche aufgeführt [3]), und alle Menschen, mögen sie einer Periode der Geschichte angehören, welcher sie wollen, können erst, nachdem der Sohn Gottes am Ende der Tage offenbar geworden ist, durch das Thor, welches er selbst in seiner geschichtlichen Erscheinung ist, in diejenige Gemeinschaft der Menschen mit Gott, welche der Thurm darstellt, ins Reich Gottes kommen. Die alttestamentlichen Gerechten gehören diesem nicht an, weil sie dies sind, sondern erst, nachdem sie die bis zu ihnen ins Reich der Todten gedrungene Predigt der Apostel vernommen und Geist und Namen des Sohnes Gottes empfangen habeu, werden sie durch das Thor hineingetragen und über demselben aufgemauert [4]). Wenn man es für ein be-

---

1) vis. I, 3, p. 7, 17: *τῇ ἰδίᾳ σοφίᾳ καὶ προνοίᾳ κτίσας τὴν ἁγίαν ἐκκλησίαν αὐτοῦ.*

2) vis. I, 1: *ὁ θεὸς ὁ . . . κτίσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος τὰ ὄντα καὶ πληθύνας καὶ αὐξήσας ἕνεκεν τῆς ἁγίας ἐκκλησίας αὐτοῦ.* Deutlicher wird zur Erklärung des paradoxen Satzes (s. vor. S. Anm. 5) vis. II, 4 gesagt: *διὰ ταύτην ὁ κόσμος κατηρτίσθη.*

3) Unermüdlich wird dies im Gleichnis wiederholt: *ἡ οἰκοδομὴ τοῦ πύργου ἐγένετο ἐπὶ τὴν πέτραν τὴν μεγάλην καὶ ἐπάνω τῆς πύλης . . . . ἡ δὲ πέτρα καὶ ἡ πύλη ἦν βαστάζουσα ὅλον τὸν πύργον* (sim. IX, 4 cf. c. 14).

4) sim. IX, 3. 4. 15. 16.

deutsames Zeichen des judenchristlichen Standpunktes hält, daß „die Gerechten der ersten Generation gradezu als das Fundament des ganzen Baues bezeichnet werden" [1]), so ist erstlich der Gedanke des Gleichnisses ungenau wiedergegeben; denn der einmal gebrauchte Ausdruck: *ἡρμόσθησαν οἱ δέκα λίθοι ἐκεῖνοι θεμέλιον τῆς οἰκοδομῆς τοῦ πύργου* [2]), will nach dem zweimal gebrauchten *πρῶτον εἰς τὰ θεμέλια δέκα λίθοι ἐτέθησαν* [3]) verstanden sein, welcher sie nicht als das Fundament, sondern als die erste auf das Fundament, nämlich den Felsen mit dem Thor gebaute Steinschicht bezeichnet. Sie selbst aber werden an jener ersten Stelle als ein *θεμέλιον* bezeichnet, damit der Leser das Bild richtig dahin verstehe, daß nicht etwa die zehn Steine nur einen Theil des hohlen Felsrandes bedecken, so daß dann die folgenden Steine mit ihnen in eine Linie zu liegen kämen, sondern so, daß sie und die folgenden fünfundzwanzig und fünfunddreißig und vierzig Steine je eine Schicht bilden [4]). Und so gut wie die zehn Steine ein *θεμέλιον*, ein Theil des aus größeren Quadern bestehenden vierstufigen ersten Stockwerks sind, so gut auch die vierzig Apostel und Lehrer des Sohnes Gottes, denn diese gehören mit zu dem *θεμέλιον* in diesem Sinn des Wortes [5]). Der Thurm des Hermas ist eben nichts Anderes als jener Bau auf Grund der Apostel und Propheten, in welchem Christus der Hauptstein ist. Sodann aber müßte erst gezeigt werden, was an dem Postulat des christlichen Heilsbewußtseins, daß die vorchristlichen Frommen nicht für die Ewigkeit vom Reiche Gottes ausgeschlossen bleiben, sondern nachträglich zu der Vollendung, welche vor Christus nicht zu erreichen war, gelangen, das Judenchristliche sei. Auch das neunte Gleichnis erzählt nicht Kirchengeschichte. Wäre dies seine Absicht,

---

1) Lipsius, Ztschr. f. w. Th. 1865 S. 272.

2) sim. IX, 4, p. 125, 28 sq.

3) c. 5, p. 117, 25; c. 15, p. 129, 20 sq.

4) c. 4, p. 116, 7 (Hilgenfeld nach den Uebersetzungen): *καὶ ἐγένοντο στοῖχοι τέσσαρες ἐν τῷ θεμελίῳ τοῦ πύργου.*

5) Nicht Hermas nämlich, sondern Lipsius (a. a. O. S. 272) bringt die 10 + 25 + 35 in eine engere Verbindung mit einander und auf die symbolische Gesammtzahl 70. Wenn Hermas addirt hätte, so würde er nur die sehr unsymbolische Zahl 110 herausgebracht haben; aber er unterläßt dies.

so wäre es freilich ein unvernünftiger Selbstwiderspruch, die alttestamentlichen Frommen als erste Schicht zu Grunde zu legen, da ja die Apostel und Alle, welche durch deren Predigt gläubig geworden sind, längst vor dem Tode der Apostel, also auch vor der Wiederbelebung der alttestamentlichen Gerechten, durch Glauben und Taufe, durch das Thor und die Hände der Jungfrauen dem Bau eingefügt worden sind. Dies beweist aber, wie sehr es nur um sinnliche Vorstellung einer Idee zu thun ist. Wo sollten etwa sonst die Urväter untergebracht werden? etwa mitten zwischen den allmälig eingefügten Steinen, welche die Christen bedeuten? Aber diese sind nach ganz anderen Gesichtspunkten, als nach der Zeitfolge, in Classen getheilt, und es wird, wenn wir von der der Gegenwart angehörigen Thätigkeit des Hirten absehn, der Verlauf dieser Einfügung gar nicht geschildert, so daß also auch nichts in denselben eingeschaltet werden konnte. Ueberdies sind die Apostel nicht gleichzeitig gestorben. Sollte etwa Hermas jeden Einzelnen ins Todtenreich begleiten und mit einem Theil des ihnen gemeinsamen Erwerbs aus demselben zurückkehren lassen? Dann würde er freilich mit drei Schichten alttestamentlicher Frommen, die er auf vierzig nach einander sterbende Apostel und Lehrer zu vertheilen gehabt hätte, nicht ausgereicht haben. Aber von all' solchem Wissenwollen hält Hermas sich fern. Er erzählt nicht Geschichte, sondern drückt den genannten Gedanken in Form eines Vorgangs aus. Die Frage nach den Gliedern des Reiches Gottes beantwortet er sehr einfach dahin: Es gehören dazu die alttestamentlichen Frommen, nachdem sie durch Predigt und Taufe vom Tod erlöst und des neutestamentlichen Heils theilhaftig geworden sind, sodann die kirchengründenden Prediger selbst und Alle, welche durch deren Wirksamkeit wahre Christen geworden sind.

Auf jene vorchristlichen Frommen wird in der dritten Vision noch keine Rücksicht genommen. Nur von dem auf Erden wirksamen Wort vom Namen des Sohnes Gottes und der auf Lebende angewandten Taufe ist hier gesagt, daß sie die Kirche stiften. Es läge nun sehr nahe, trotz der Zurückbeziehung des den Thurm ganz anders auffassenden achten Gleichnisses auf unsre Stelle und auch ohne falsche Herbeiziehung des am Ende des Buchs stehenden neunten Gleichnisses anzunehmen, daß die Einfügung in den Thurm

hier identisch sei mit der Aufnahme in die christliche Kirche durch Glauben an die Predigt und Taufe. Viele Auseinandersetzungen hätte man sich sparen können, wenn man die Frage nur bestimmt gestellt hätte. Sie muß aber verneint werden. Die Märtyrer, welche dies doch erst durch ihren Tod sind, werden erst aus ihrem Martyrium heraus, dessen Bild hier der *βυθός* ist [1]), also durch ihren Tod dahin gebracht. Wenn dies in Bezug auf die Apostel, Bischöfe, Lehrer und Diakonen, welche dem Thurm vor den Märtyrern angehörten [2]), zweifelhaft sein könnte, zumal die Bemerkung, daß sie meist entschlafen, nur zum Theil noch am Leben sind, nicht der Deutung des Vorgangs angehört, sondern zur Charakteristik der Personen vom Standpunkt der Gegenwart aus dient, so zeigt dagegen die Deutung der Steine, welche nicht oder noch nicht aufgenommen werden, ganz unzweideutig, daß nicht das Christwerden durch die Aufnahme in den Thurm bezeichnet wird. Mit Ausnahme derjenigen, welche nur die Predigt gehört, vor der Taufe aber sich zurückgezogen haben [3]), bezeichnen sämmtliche Steine sowohl die, welche weit weggeworfen werden und entweder von den bauenden Engeln zerschlagen sind oder ins Feuer des Verderbens rollen [4]), als auch die, welche in der Nähe des Thurms niedergelegt werden [5]), Menschen, welche durch Predigt und Taufe Christen

---

1) Man darf der ausdrücklichen Deutung des *βυθός* als Fundgrube nur der Märtyrer und nicht der gleichfalls bereits gestorbenen Apostel, wonach er hier das Martyrium bezeichnet (vis. III, 5, p. 19, 4 sqq.), nichts beimischen von der daneben stehenden Deutung des Wassers auf die Taufe, wofür der Ausdruck *βυθός* hier nicht gebraucht wird, also auch nicht von der Bedeutung des *βυθός* im neunten Gleichnis, wie von Lipsius (Ztschr. f. w. Th. 1865 S. 274, Mitte der Anm.) geschieht. Vgl. S. 164, Anm. 2.

2) c. 2, p. 15, 19 cf. c. 5, p. 18, 20 sqq. Vgl. S. 195, Anm. 2.

3) c. 7, p. 22, 4 sqq.

4) c. 2, p. 16, 1 sq. 7 sqq.; c. 7, p. 21, 22 sqq.: *οὗτοί εἰσιν οἱ πεπιστευκότες μέν, ἀπὸ δὲ τῆς διψυχίας αὐτῶν ἀφίουσιν τὴν ὁδὸν αὐτῶν τὴν ἀληθινήν . . . οἱ δὲ πίπτοντες εἰς τὸ πῦρ καὶ καιόμενοι οὗτοί εἰσιν οἱ εἰς τέλος ἀποστάντες τοῦ θεοῦ ζῶντος.* Namenchristen sind auch die c. 6, p. 20, 3 sqq. Beschriebenen.

5) c. 6, p. 20, 10 sqq.; c. 7, p. 22, 12 sqq. Das *μετέλαβον τοῦ ῥήματος τοῦ δικαίου* kann im Unterschied von dem vorher genannten bloßen *ἀκούειν τὸν λόγον* nur das völlige Christwerden bezeichnen.

geworden, aber von der Höhe des damit eingenommenen Standpunkts wieder mehr oder weniger zurückgesunken sind. Dennoch sind sie nie im Thurm gewesen; denn die Vorstellung einer Wiederentfernung aus dem Thurm, welche im neunten Gleichnis eine so bedeutsame Rolle spielt und schon im achten einmal durchblickt, ist in der dritten Vision nicht nur nicht angedeutet, sondern durch den Wortlaut völlig ausgeschlossen. Das *ἀποβάλλειν* [1]) ist kein *ἐκβάλλειν* [2]), sondern eine Ablehnung der von den niederen Werkleuten dargebotenen Steine von Seiten der Bauführer. Also sind die Christen nicht durch Gläubig- und Getauftwerden dem Thurm einverleibt worden, sondern wie im achten Gleichnis wird von der ersten Sammlung des christlichen Volks die Versetzung in den Thurm als Einverleibung in die ideale Kirche unterschieden. Der letztere Act ist auch hier kein äußerlich zu fixirender, etwa im Tode der bis ans Ende im Glauben Ausharrenden sich vollziehender, worauf die Bemerkung über die Märtyrer führen könnte; denn auch die noch Lebenden von der Generation erster Lehrer sind im Thurm [3]), und lebende Christen sind es, welche außer jenen Verstorbenen dem Thurm einverleibt werden [4]). Daß es nur Christen sind, und nicht, wie Hilgenfeld gemeint hat [5]), gerechte Juden darunter sein können, bedarf jetzt keiner Widerlegung mehr. Nicht minder irrig aber ist es, wenn Lipsius [6]) im Widerspruch ebensosehr gegen

---

[1]) c. 2, p. 15, 24; c. 5, p. 19, 16; c. 7, p. 22, 13.

[2]) Cf. vis. III, 5, p. 20, 1. Im sim. IX wird die Wiederentfernung durch *αἴρεσθαι, ἀπάγεσθαι, μεταφέρεσθαι* (c. 4, p. 116, 25; c. 6, p. 119, 1) und allerdings auch durch *ἀποβάλλεσθαι ἐκ τῆς οἰκοδομῆς* (c. 7, p. 119, 20; cf. c. 13, p. 127, 6 sqq.) und *πάλιν ἀποβάλλεσθαι* (c. 12, p. 125, 20) ausgedrückt.

[3]) c. 5, p. 18, 25 sq.

[4]) c. 5, p. 19, 8 sqq.

[5]) Ztschr. f. w. Th. 1858 S. 437, Anm. 3, wo übrigens der Ausdruck sehr dunkel ist.

[6]) Ztschr. f. w. Th. 1865 S. 274, Anm., wo freilich Vieles im Halbdunkel gelassen wird. Während nämlich Lipsius von den vermeintlichen Judenchristen sagt, daß sie der Buße nicht bedürfen, wagt er von diesen Heidenchristen doch nicht geradezu zu sagen, daß sie der Buße in dem Sinn, in welchem jene nicht, allerdings bedürfen. Und doch durfte Ersteres aus dem *μὴ λατομεῖσθαι* als charakteristische Eigenschaft der ersten Unterabtheilung

die Gesammtanschauung des Hirten vom Wesen des Christenthums, als gegen den Zusammenhang der dritten Vision den Unterschied „der gesetzesgerechten Judenchristen" und der „Heidenchristen" unter den dem Thurm einzuverleibenden Christen bestehen läßt. Es wird nämlich in der Deutung unter denjenigen Christen, welche nicht wie die Märtyrer aus dem Bythos kommen und auch nicht zu den Aposteln und apostolischen Männern gehören, also unter den normalen Christen, schlechtweg ein Unterschied gemacht, welchem im Bild noch nichts entsprach. Der Unterschied besteht nicht darin, daß die Einen gehen, die Anderen getragen werden, die Einen sich selbst einmauern, die Anderen eingemauert werden; denn von Allen ohne Unterschied wird sowohl ein *φέρεσθαι* [1]) und *τίθεσθαι* [2]), als ein *ὑπάγειν* [3]) ausgesagt, was wohl so zu einer Anschauung zu vereinigen ist, daß sie durch die dienstthuenden Engel von ihrem Fundort geholt, zuletzt aber ihrer eignen Bewegung überlassen werden, wie denn überhaupt in dieser Vision die Steine wie beseelt vorgestellt werden [4]). Auch darin besteht der Unterschied nicht, daß die Einen behauen werden, die Anderen nicht; denn dann müßte, was nicht geschieht, bei der zweiten Unterabtheilung gesagt werden, daß sie behauen werden. Es wird vielmehr gleich bei der ersten Unterabtheilung dieser Classe normaler Christen, welche auf die Apostel und Märtyrer folgen, gesagt, was für die ganze Classe gilt, daß sie nicht etwa wie Andere, welche später doch noch zur Theilnahme am Reich Gottes gelangen, erst behauen werden müssen [5]). Dessen bedürfen nur die, welche einstweilen als unbrauchbar bei Seite gelegt werden, ja nach dem Bildermaterial dieser Vision ge-

---

nur dann entnommen werden, wenn von der zweiten des *λατομεῖσθαι* ausgesagt oder doch bestimmt gemeint war. Ebenso undeutlich bleibt, ob das *τίθεσθαι* auch für eine Abtheilung charakteristisch sein soll.

[1]) c. 2, p. 15, 14; c. 5, p. 19, 8.

[2]) c. 2, p. 15, 24; c. 19, 4 wird es von den Märtyrern gesagt, unter welchen der „Judenchrist" Hermas doch nicht lauter Heidenchristen verstehen wird.

[3]) c. 5, p. 18, 19, was vor jeder Classificirung gesagt ist.

[4]) c. 2 extr. In sim. IX, 3. 4 wird es von den vier ersten Steinschichten besonders hervorgehoben.

[5]) Das gleiche Verfahren sim. IX, 3, p. 115, 12 sqq.

nau genommen auch von diesen nur eine Abtheilung, die runden Steine, nämlich die Reichen [1]), welche durch ihren Reichthum am lebendigen und opferfreudigen Christenthum gehindert werden. Diese müssen des Reichthums beraubt und von ihrem weltlichen Sinn bekehrt werden. Das Behauenwerden ist, wie wir aus dem neunten Gleichnis näher erfahren, aber schon hier ganz unmisverständlich gezeigt finden, nicht eine dem Christwerden vorangehende oder im Christwerden bestehende Zubereitung, sondern die für die mehr oder weniger entarteten Christen nothwendig gewordene Buße. Wie sollte also die zweite Abtheilung derjenigen Christen, welche vor den Augen des Sehers ohne Anstand dem Thurm einverleibt werden, dessen bedürfen! Hätte also Hermas gethan, was er nicht thut, hätte er das λατομεῖσθαι als Unterschied zwischen den beiden Abtheilungen der Classe normaler Christen hingestellt, so hätte er die Bedeutung dieses Ausdrucks innerhalb der dritten Vision geändert und damit die ganze Anlage desselben über den Haufen geworfen. Aber all' diese Verwirrung hat weder die Mutter-Kirche noch ihr getreuer Hermeneut verschuldet. Erst nachdem jene von den Christen, welche keiner besonderen zu dem Christgewordensein hinzutretenden Bereitung bedürfen, insgemein, ohne auf eine nachher zu machende Unterscheidung unter ihnen schon Rücksicht zu nehmen, gesagt hat, daß der Herr sie tüchtig befunden habe, weil sie in der Geradheit des Herrn wandelten und seine Gebote erfüllten, macht sie den Hermas auf Etliche unter ihnen besonders aufmerksam [2]), welche geführt werden, also nicht wie die Anderen wenigstens auf der letzten Strecke ihres Wegs es thun, sich selbständig bewegen; und es wird dies so erklärt, daß sie jung im Glauben und treu sind und von den Engeln zum Gutesthun angewiesen werden, weil keine Bosheit in ihnen gefunden wurde. Und dies soll nun heißen, daß die Einen „von Haus aus“, die Anderen „durch specielle Berufung“ Glieder der Gottesgemeinde,

---

[1]) c. 2, p. 16, 5 sq.; c. 6, p. 21, 2 sqq.

[2]) Es bedarf wohl keines Beweises, daß Hermas bei allen Deutungen nicht das zuvor beschriebene Bild wieder nachliest, sondern daß das Bild selbst ihm noch einmal vor der Seele steht oder vorüberzieht, wobei es sich dann, wie fast jedesmal geschieht, leicht etwas verändern kann.

die Einen „gesetzesgerechte Judenchristen“, die „gar keiner Buße bedürfen“, die Andern „Sünder aus den Heiden“ seien, welche eben deshalb, weil sie dies sind, der Belehrung durch die Engel bedürftig sind. Letzteres ist jedenfalls eine unübertrefflich kühne Uebersetzung des Grundes, welchen der Text anführt (διότι οὐχ εὑρέθη ἐν αὐτοῖς πονηρία), und nicht minder einleuchtend ist der Gedanke, daß ein Pseudo-Hermas um 140 die sämmtlichen Christen aus den Heiden, Gestorbene und Lebende oder doch Alt und Jung, als Neulinge im Christenleben betrachtet haben sollte, oder daß Hermas vergessen haben oder noch nicht wissen sollte, daß kein Mensch zum „Geschlecht der Gerechten“, zum „Volk des Sohnes Gottes“ gehöre und „ins Reich Gottes eingehe“, er sei denn zuvor persönlich — denn anders geht's ja wohl nicht — an die Predigt vom Sohne Gottes gläubig geworden, habe sich persönlich der großen Buße unterzogen, welche Vorbedingung der für Alle nothwendigen Sündenvergebung in der Taufe ist [1]), und sei somit ganz speciell zum Heil berufen.

Zu solchen Ergebnissen gelangt die „wissenschaftliche Theologie“ auf dem Gebiet kirchengeschichtlicher Quellenforschung. Wir Uebrigen verstehen die Worte, wie sie lauten, nämlich unter den νέοι ἐν τῇ πίστει die neubekehrten und neugetauften Christen und sehen hier den schon mehrfach vorgekommenen Gedanken wiederkehren, daß als Bedingung der Zugehörigkeit zur idealen Kirche nichts weiter erfordert wird als Reinerhaltung und treue Bewahrung des in der Taufe empfangenen Heilsgutes, nur daß hier ausdrücklich gezeigt wird, daß es gleichgültig sei, ob einer schon lange oder erst kurze Zeit sich in diesem Stande befinde. Eine Entwicklungsbedürftigkeit und Unreife, welche dem Stand des Kindes im Gegensatz zum reifen Mann gleicht, schließt nicht davon aus, sondern nur eine ungesunde, mit dem reinen Anfang des Christenstandes streitende, ihn mehr oder weniger aufhebende Lebensrichtung. Die Geradheit der Richtung auf den Herrn, welche den normalen Christen hier zugesprochen wird, ist der Glaube [2]), und die Gebote, welche sie theils schon in einem langen Christenleben erfüllt haben, theils erst

---

[1]) mand. IV, 3.

[2]) Vgl. oben S. 171.

seit kurzem erfüllen lernen, sind die Gebote, welche sie im Glauben empfangen haben [1]), und, als Einheit gedacht, der νόμος, welcher in und mit dem Sohn Gottes in die Herzen der Gläubigen gesenkt wurde [2]). Wer diesem Gesetz entsprechend wandelt [3]), gehört damit der wahren Kirche an, der Kirche nämlich, wie sie Gegenstand des göttlichen Rathschlusses und der göttlichen Stiftung ist. Denn so bestimmt sich nach allem bisher Dargelegten die Bedeutung des Thurms in der dritten Vision und dem ersten Theil des Buchs überhaupt. Nicht umsonst wurde hier auf die vorgeschichtliche Begründung der Kirche im göttlichen Rathschluß hingewiesen. Die Idee des Christenthums und der Kirche ist in denen nicht verwirklicht, welche eine dem von Gott gesetzten Anfang ihres Christenlebens widersprechende Richtung eingeschlagen haben; darum gehören sie, obwohl getauft und vordem gläubig geworden, so wie sie jetzt sind, nicht in den Thurm, welcher jene Idee hier rein darstellen soll. Darum kann aber doch ohne Widerspruch gesagt werden, daß diese Kirche durch Predigt und Taufe gegründet sei; denn das bloße Beharren in der damit eingeschlagenen Richtung ohne Hinzufügung irgend eines neuen Moments genügt, um ein Glied derselben zu sein. So fallen also ideale und empirische Kirche auch hier in ihrem Anfang zusammen; aber auch hier ist dieser Gedanke nicht bildlich ausgedrückt. Das bleibt dem neunten Gleichnis vorbehalten. Die einst Getauften und Gläubiggewordenen erscheinen nicht als das, was sie sind, als ehemalige Glieder der auf Taufe und Predigt gegründeten Kirche, sondern von der Gegenwart des Sehers aus wird die Frage, wer zur wahren Kirche schon gehöre, kurz dahin beantwortet: die ersten Lehrer und Leiter der Kirche, die Märtyrer und alle Christen, welche ihr Christenthum rein bewahrt haben, mögen sie kürzlich oder seit langem Christen geworden sein. Dieser Gedanke wird aber durch einen Vorgang ausgedrückt, welchem kein gleich äußerlicher Act der Geschichte entspricht. Hermas will nicht sagen, daß unter den Märtyrern, welche erst als Märtyrer, also nach dem Tode einverleibt werden, Keiner

---

1) vis. I, 3, p. 7, 23.

2) sim. VIII, 3.

3) Vgl. sim. VIII, 3, p. 104, 15 mit vis. III, 1, p. 14, 9 sq.

vor seinem Tode schon diejenige Stufe der Vollendung erreicht habe, welche jene jungen, noch entwicklungsbedürftigen Christen schon erreicht haben; auch das nicht, daß diese Neulinge nicht, wie viele Andere, wieder abfallen können; sondern, wenn der Seher im Geist sich abwendet von dem thatsächlichen Zustand der Kirche und die Kirche sucht, wie Gott sie gewollt und geschaffen hat, dann erwächst diese vor seiner Seele so, wie das Gesicht es beschreibt, aus diesen Bestandtheilen und in dieser Reihenfolge, und bietet allerdings ein von dem gegenwärtigen Zustand der Kirche so völlig abweichendes Bild, daß das Band zwischen Wesen und Erscheinung nur durch die deutenden Worte, nicht im Gesichte selbst festgehalten werden kann. Aber auch in dieser Vision, wie im achten Gleichnis, wird ein Endziel der Entwicklung geweissagt, an welchem Wahrheit und Wirklichkeit der Kirche wieder wesentlich Eins geworden sind. Und auch hier begegnet uns dieselbe Schwankung, daß es einmal so scheint, als könnten die, welche in der Gegenwart noch nicht im Thurm sind, nicht mehr in diesen selbst gelangen. Es wird auf die ganz allgemein gehaltene Frage des Hermas, ob Alle, welche (gegenwärtig) nicht in den Thurm passen und bei Seite gelegt sind, im Fall der Besserung noch hineingelangen können, ebenso allgemein verneinend geantwortet, ihnen aber die Aussicht eröffnet, daß sie für ihre Sünden werden leiden müssen, bis in ihnen die Buße erweckt, oder ihre Herzenshärtigkeit offenbar geworden ist, und daß sie im ersteren Fall nur an einen niedern Ort der Seligkeit werden versetzt werden [1]). Es ist dies derselbe Gedanke, welchen die ersten und die ferneren Mauern im Unterschied vom Thurm im achten Gleichnis bezeichneten. Wie aber dort gegen die ursprünglich erregte Erwartung doch noch Viele, welche dem Bußengel überlassen werden, in den Thurm gelangen, so wird auch hier z. B. von den Reichen, welche sonst edle Christen sind, gesagt, daß sie nach Verlust des Reichthums und des damit verbundenen Weltsinns zum Bau taugliche, schöne Quadersteine werden können [2]). Die Aufnahme in den Thurm wird überhaupt noch als eine zu erreichende oder zu verscherzende

---

1) c. 7, p. 22, 12 sqq.

2) c. 6 extr. Von den vorher genannten Classen gilt das Gleiche.

Möglichkeit vorgestellt; denn der Bau ist noch nicht vollendet [1]). Also können und werden auch von denen, welche bis jetzt den Bedingungen der Aufnahme noch nicht entsprechen, Manche hineinkommen; so kann denn auch in buchstäblichem Widerspruch mit der allgemeinen Verneinung dieser Möglichkeit [2]) anderwärts von denen, welche in der Nähe des Thurms liegen blieben, die ziemlich bestimmte Erwartung ausgesprochen werden, daß sie noch in den Thurm gelangen werden [3]). Der Widerspruch, welcher hier noch weniger als im achten Gleichnis wegerklärt werden kann, mildert sich dadurch, daß die starke Betonung, welche die Frage des Hermas auf die ausnahmslose Möglichkeit der Aufnahme auch für die Weggeworfenen legte, auch die Antwort einseitig machte, so daß sie sich auf die zur Buße jetzt noch wenig Geneigten beschränkte. Die wahre Meinung ist die, daß auch denjenigen, welche von der Besserung jetzt noch fern sind und welche sich auch bei Vollendung des Thurms noch nicht gebessert haben, ein Maß untergeordneter Seligkeit erreichbar bleibt, wenn sie dann noch sich besinnen.

Die Thurmvollendung ist noch nicht das Ende aller Geschichte,

---

1) c. 8, p. 24, 9 sqq.; c. 9, p. 25, 14 sqq.

2) c. 7, p. 22, 16 sq.

3) c. 5, p. 19, 18 sq. Selbst nach Vollendung des Thurmbaus ist es noch ein Vorzug, neben dem Thurm zu liegen (l. l. p. 19, 22 sqq.: *ἐὰν τελεσθῇ ἡ οἰκοδομή, οὐκέτι ἕξουσι τόπον, ἀλλ᾽ ἔσονται ἔκβολοι· μόνον δὲ τοῦτο ἕξουσιν, ὅτι παρὰ τῷ πύργῳ κεῖνται*), welcher nur darin bestehen kann, daß sie noch irgendwie zu einem Nebenbau verwendet werden (vgl. oben S. 192), wenn der Thurm selbst vollendet ist. Was aber die Strafen anlangt, welche die der Buße jetzt noch Abgeneigten erleiden müssen, so hätte die Frage nicht aufgeworfen werden sollen, ob darunter diesseitige oder Strafen im Fegefeuer zu verstehen seien, denn sim. VI, 2—5 wird offenbar der gleiche Gedanke bildlich und lehrhaft dargelegt. Da werden die *βάσανοι* deutlich als irdische Plagen beschrieben (c. 3, p. 96, 1 sqq.), und der Sinn des Satzes, daß sie ein den Tagen ihrer Sünde entsprechendes Zeitmaß der Strafe erdulden müssen (vis. III, 7, p. 22, 18), auf die Frage des Hermas, welche nicht aus dem sechsten Gleichnis selbst, sondern nur aus einer Erinnerung an die dritte Vision erklärt werden kann, so erläutert, daß Zeiten der Sünde und Zeiten der Strafe nicht nach dem Kalender gemessen werden können (sim. VI, 4. 5). Der Strafengel ist es, dem sie während dieser Zeit untergeben sind, bis dieser sie dem Bußengel, der es nur mit lebendigen Menschen zu thun hat, überantworten kann.

ein Gedanke, welcher einstweilen nur insofern in Betracht kommt, als dadurch erst die Regel sachlich begründet erscheint, nach welcher schon im achten Gleichnis die schnelle Buße den Vorzug der Versetzung in den Thurm nach sich zieht. Es ist dies nicht eine willkürliche Belohnung, sondern ist bedingt durch die Entwicklung der Kirche, welche ein bestimmtes Ziel hat. An der vollen Verwirklichung des der Christenheit im göttlichen Rathschluß zugedachten, in der Stiftung der Kirche verheißenen Heils nimmt nur der Theil, welcher sich der wahren Kirche hat einverleiben lassen bis zu der von Gott zuvor versehenen Zeitgrenze derjenigen Entwicklung, in welcher durch Schuld der Menschen ein Zwiespalt zwischen wahrer und wirklicher Kirche entstehen konnte.

Das ist es, was wir der dritten Vision und dem achten Gleichnis als Anschauung vom Wesen der Kirche entnehmen können. Während in der Vision die geschichtliche Wirklichkeit der Kirche sehr undeutlich geschildert und Alles an die Darstellung der idealen Kirche, ihrer Begründung im göttlichen Rathschluß, ihres Zusammenhangs mit Weltschöpfung und Welterneuerung gesetzt ist, wurde im Gleichnis die empirische Kirche in ihrem ursprünglich reinen Anfang und ihrer theilweisen Entartung von da aus ins Auge gefaßt. Während daher dort die Christen, welche es durch Taufe und Glaube geworden sind, gar nicht als eine Einheit, vielmehr als ein ungeordneter Haufe von Baumaterial erschienen, nicht einmal scharf von noch ungetauften Hörern des Worts unterschieden wurden, erschienen sie im Gleichnis als ein geschlossenes Volk mit dem für Alle gleichen und einheitlichen Grundgesetz im Herzen, dessen entartete Glieder noch in geschlossenen Reihen dem Befehlswort des Engels sich unterstellen und wenigstens äußerlich gehorchen. Und diese empirische Kirche wurde zwar nicht als Verwirklichung des ewigen Willens Gottes, aber doch als Frucht seines geschichtlichen, durch den Sohn vermittelten Wirkens und als Gegenstand seines nunmehrigen Erbarmens dargestellt. Dabei wurde zwar der Grundgedanke der Vision vom Aufbau der Kirche, wie sie sein soll, fest gehalten, auch der Versuch gemacht, beide Gedanken mit einander zu verbinden; aber zu einer bildlichen Darstellung der empirischen und der idealen Kirche zugleich, ihrer Einheit und doch ihres Unterschieds konnte es nicht kommen, da der verschiedene

Darstellungsstoff der bis dahin getrennten Gedanken eine organische Vereinigung zu einem Bilde nicht gestattete. Ein Bild, sei es der lebendige Baum oder der steinere Thurm, muß weichen, wenn beide Anschauungen zu einer vereinigt werden sollen, und das dazu erwählte Bild muß sich umgestalten, muß sich gleichsam elastisch genug erweisen, den Inhalt des anderen in sich aufzunehmen. Das geschieht nun im neunten Gleichnis, dessen Eigenthümlichkeit und Schwierigkeit eben darin besteht, daß es scheinbar nur eine Ausführung der dritten Vision ist und doch durch die Aufnahme der Gedanken des achten Gleichnisses in diese Form sie wesentlich umgestaltet, ohne jedoch vor Rückfällen in die frühere Fassung sich völlig zu hüten.

III.

Das neunte Gleichnis.

Auf der appischen Straße wird Hermas diesmal vom Hirten etwas weiter als gewöhnlich von Rom weggeführt, besteigt mit ihm eine rundlich abgeplattete Höhe, und der natürliche Anblick, der von dort sich bietet, verklärt sich zur Vision. Ich lasse mich durch die Kühnheit der hiermit bereits angedeuteten Vermuthung nicht abhalten, sie als Ueberzeugung auszusprechen und der Wichtigkeit wegen ausführlich zu begründen.

Καὶ ἀπήγαγέ με εἰς τὴν Ἀρκαδίαν εἰς ὄρος τι μαστῶδες: so schreibt die leipziger Abschrift (sim. IX, 1), und daß dieser Stein des Anstoßes schon lange an dieser Stelle gelegen hat, beweisen die Uebersetzungen [1]). Eine rettende Variante fehlt durchaus [2]). Aber, was der Text bedeute, hat man bisher nicht anzudeuten für nöthig befunden.

Bisher hat Hermas seine Gesichte auf seinem Bett in seinem Haus zu Rom [3]) oder auf Wanderungen in die Umgebung der

---

1) vers. vulg.: Et duxit me in ascensum montis Arcadiae; palat.: Deinde duxit me in Arcadia in monte quodam ubere; aeth.: Et deinde abduxit me in Marcadian montem invium.

2) Was bei Clericus und Dressel aus den Handschriften der vulg. angeführt ist, ist nicht der Rede werth.

3) vis. II, 4, p. 11, 15; prooem. in mand. p. 34, 2 sq. sim. X, 1, p. 146, 5 sqq.

14*

Stadt [1]) geschaut. Es war ein natürliches Bett, auf dem er lag und saß, ein natürliches Ackerstück, wo er seinen Dinkel zog oder seine Graupenmühle hatte, die natürliche via campana, auf welcher er dahinging, und vor allem waren es seine natürlichen Füße, die ihn hintrugen. Wenn es ja einmal im Verlauf der Wanderung nicht mit rechten Dingen zuging, so hat er uns treulich berichtet, daß er entschlafen, in eine Verzückung gerathen sei und in diesem Zustand sich fortbewegt habe [2]). In den beiden Fällen, in welchen er dies anmerkt, war der Ort, an welchen er sich versetzt sah, der gleiche von unmisverständlicher Sinnbildlichkeit. Eine unwegsame, von wildem Bergwasser gerissene Schlucht war es, durch welche er hindurchgehen mußte, um auf einen glatten Boden zu kommen, auf dem er seine Kniee beugen konnte. Es ist ein Bild der letzten Drangsal und der Herrlichkeit darnach, gleichsam ein topographischer Ausdruck des Gedankens, daß es durch Noth zur Freude gehe [3]). Einen Namen trägt dieser Ort verständiger Weise nicht. Nun ist zwar nicht zu leugnen, daß der Uebergang aus dem Tagesbewußtsein in den visionären Zustand nicht überall so deutlich markirt ist, wie hier oder wie sim. VI, 1, wo Hermas mit dem Bußengel auf's Land geht, eine Ebene betritt und dann dort von ihm gezeigt bekommt, was dort gewiß nicht so zu sehen war, oder sim. VIII, 1, wo das die Vision eröffnende „Er zeigte mir" gleich zu Anfang steht. Ganz allmälig geschieht z. B. der Uebergang in der vierten Vision. Er geht einsam auf dem campanischen Weg zu seinem Acker und dankt im Gehen Gott für die gnädigen Offenbarungen, als er eine Stimme hört, die ihm zuruft: „Zweifle nicht, Hermas." Wir sehen förmlich das Tagesbewußtsein mit der damit schon beginnenden Entzückung ringen, wenn er nun bei sich selbst spricht: „Ich — warum sollte ich zweifeln!" Und wieder

---

1) vis. I, 1, p. 3, 9 sqq.; II, 1, p. 8, 12; III, 1, p. 12, 19; IV, 1, p. 29, 21 sqq. sim. II, p. 80, 10 (cf. sim. III; IV); V, 1, p. 84, 10 sqq.; VI, p. 92, 19 sqq.; VII, p. 98, 22 sqq.

2) vis. I, 1, p. 3, 11 sqq.; II, 1, p. 8, 14.

3) Vgl. mit vis. I, 1, p. 4, 5 das gleiche Wort ὁμαλός vis. I, 3, p. 7, 20. mand. II, p. 37, 10; VI, 1, p. 51, 1 sqq. sim. IX, 10, p. 123, 9.

wandert er eine Strecke weiter, da sieht er eine Staubwolke auf der Straße herwirbeln und denkt sehr nüchtern, es werde wohl eine Schafheerde sein. Nur ein Stadium noch ist's von ihm entfernt; es wächst die Staubwolke; er denkt, das müsse etwas Uebernatürliches sein. Ein Sonnenblick beleuchtet die Scene, und plötzlich sieht er, was kein Mensch gesehen hat. Und dennoch sind wir keinen Augenblick darüber zweifelhaft, wo das Gesicht beginnt. Die Staubwolke, deren natürliche Erklärung wahrscheinlich die buchstäblich richtige war, und die plötzliche Sonnenhelle gehören noch dem gewöhnlichen Bewußtsein an und geben den Anstoß zu dem Bilde, das nun seiner entzückten Seele sich darstellt.

Sollte es hier im neunten Gleichnis undeutlicher sein, wo die Vision und die visionären Vorgänge an die Stelle des gemeinen Bewußtseins und rein natürlicher Vorgänge treten? Aber es fehlt nicht an dem sonst die Vision eröffnenden *ἔδειξέ μοι* [1]). Sollte nun schon das vorher genannte *Ἀρκαδία* und das *ὄρος μαστῶδες* der Vision angehören? Alle Analogie spricht dagegen. Jedenfalls müßte dann beides symbolische Bedeutung haben. Aber wie es nicht gelingen will, der brustförmigen Gestalt des Berges, von dessen Höhe Hermas das Bild zu sehen bekommt, eine solche Bedeutung abzugewinnen, so noch viel weniger der griechischen Landschaft Arkadien. Hätte Hermas eine sehr rohe Karte des Peloponnes gesehn, so wäre noch zu denken, daß der Anblick des rings von Bergen umgebenen Landes das im Folgenden gezeichnete Bild einer von Bergen umgebenen Ebene hervorgerufen hätte. Es gibt ferner im östlichen Arkadien kesselförmige Thäler genug, darunter auch solche mit Seen [2]). Aber wie sollte Hermas, wenn er eine Anschauung davon gehabt hätte, die Ideenassociation zwischen einer arkadischen Landschaft und dem Bild seines Gesichts in die Worte gefaßt haben: „Der Hirt führte mich nach Arkadien"? Und woher solche Anschauung? Allerdings hat Hermas seine Jugend nicht in Rom verlebt und ist später lange von dort abwesend gewesen. Aber in Arkadien kann er doch nicht geboren und aufgewachsen sein; denn daß es dort Juden gegeben habe, ist mehr als unwahr-

---

1) sim. IX, 1, p. 112, 30.

2) Vgl. Pauly's Realencyklopädie 2. Aufl. I, 1424 f.

scheinlich; und seine Handelsgeschäfte können ihn doch am wenigsten zu den Hirten Arkadiens geführt haben [1]). Wenn nun aber weder Erinnerungen, noch eine mit dem Namen verbundene Idee ihn „nach Arkadien“ geführt haben können, und wenn selbst für den Fall, daß solche Beziehungen sich entdecken ließen, der Ausdruck dafür sinnlos und dem Charakter des mit Namen so überaus sparsamen Buchs durchaus widersprechend ist, soll man dann, wie die Ausleger und Bearbeiter von Cotelier bis auf Hilgenfeld und Gaâb, stillschweigend an dem Räthsel vorübergehn, ohne auch nur zu bekennen, daß einem der Verstand eine Weile stillgestanden habe, oder wie Jachmann [2]) und ihm nach Hefele und Dressel sich dabei beruhigen, daß hier dem Hermas ebenso auf einem Berge Arkadiens, wie dem christlichen Vorredner des vierten Esrabuchs [3]) auf dem Berge Horeb, eine Vision zu Theil werde, und dies dann eine Nachahmung des vierten Esrabuchs nennen? Der Anfang alles Wissens ist auch hier das Bekenntnis völligen Nichtwissens, woraus sich dann sehr bald die Ueberzeugung entwickelt, das *εἰς τὴν Ἀρκαδίαν* ein Unsinn sei, welchen griechische Abschreiber geschaffen und früh weit verbreitet haben. Es muß also auf Grund der oben mitgetheilten Analogieen des Buchs eine Conjectur gemacht werden. Der Ort des neunten Gleichnisses muß auf dem Schauplatz gesucht werden, auf dem Alles geschah, was das Buch sonst berichtet. Und es bedarf in der That keiner viel weiteren Wanderung, als die bisherigen waren, um den richtigen Ort zu finden; und wenn's auch ein paar Millien weiterginge, es gilt eine feierlich vorbereitete, Alles frühere zusammenfassende Offenbarung, die dem Hermas zu Theil werden soll. Die Nacht überrascht ihn mitten in der Vision; es ist zwar eine visionäre Nacht, aber der Wunsch, wenigstens in der Nacht noch nach Hause zu kommen und, wenn es erforderlich sein sollte, am anderen Tage zurückzukehren [4]),

---

[1]) Auch das würde wenig helfen, wollte man an den ungenaueren Gebrauch des Namens denken, wonach Olympia (Philostr. vit. Apoll. V, 8) und Messene (l. l. VIII, 42) darin liegen.

[2]) a. a. O. S. 65.

[3]) 4 Esra 2, 32. Volkmar (Handb. der Einl. in d. Apokr. II, 277) setzt dies Stück 160 n. Chr. an.

[4]) sim. IX, 11.

klingt doch durchaus wie eine durch das Hereinbrechen des wirklichen Abends hervorgerufene Reflexion gleich jenem *διαλογίζεσθαι* der vierten Vision, wovon vorhin berichtet wurde. Ohnedies redet Hermas in jenem Theil des Gleichnisses wie ein Halbwacher. Nach einer Fahrt durch die Lüfte nach Griechenland oder einer mehrwöchentlichen Land- und Seereise dorthin wäre auch solch ein traumhafter Wunsch nicht verständlich.

Wir gehen also an der Hand eines zuverlässigen Führers [1]) von Rom aus auf der appischen Straße fort und gelangen, von Bovillä an allmählig aufsteigend, in einem kaum fünfstündigen Marsch zwischen dem fünfzehnten und sechzehnten Meilenstein [2]) zwar nicht *εἰς τὴν Ἀρκαδίαν*, aber, was offenbar vorzuziehen ist, *εἰς τὴν Ἀρικίαν*, in die alte Latinerstadt oder ihr nach Osten hin sich erstreckendes Gebiet [3]). In der Stadt jedenfalls sollen wir nicht bleiben, denn es gilt, einen Aussichtspunkt zu suchen. Wir verlassen daher die appische Straße, steigen in der Hauptstraße des alten Aricia hinauf bis zur Höhe der alten Burg, von wo sich die Stadt ehemals ins ariciner Thal hinabzog [4]), und stehen damit auf dem Boden des heutigen Aricia (l'Ariccia oder la Riccia), auf einer Höhe des großen Gebirgsrings, welchen die Albanerberge im weiteren Sinn des Worts bilden [5]). In diesen Kraterrand eingezwängt liegt links von unsrem vorläufigen Standort der albaner, rechts der kleinere nemorensische See. An den artemi-

[1]) z. B. Bormanns altlatin. Chorographie (Halle 1852), wo auch eine kleine Karte das Nothdürftige bietet. Westphals Karte zu seinem Werk über die römische Kampagne (1829), besser noch die zu S. W. Gell, topographie of Rome (Lond. 1834) zeigt dem Leser des neunten Gleichnisses auf den ersten Blick das Gesuchte.

[2]) Vgl. Bormann a. a. O. S. 130 ff. Forbiger, Handbuch d. alten Geogr. III, 714.

[3]) Vgl. Bormann a. a. O. S. 134. Der Artikel braucht natürlich nicht gestrichen zu werden, da er entweder wie bei vielen anderen Städtenamen ohne Unterschied des Sinns gesetzt ist, oder wie bei Philostr. vit. Apoll. IV, 12 (vgl. Bormann Anm. 284 und die Uebersetzung S. 136) das Gebiet von Aricia bezeichnen kann. — Wem es übrigens um die gleiche Buchstabenzahl zu thun ist, der hat nur die häufige Nebenform *Ἀρίκειαν* zu setzen.

[4]) Vgl. Bormann a. a. O. S. 132.

[5]) Vgl. Bormann a. a. O. S. 43—47; 132 ff.

sischen Berg schließt sich im Osten der monte Arriano, an diesen, durch die via latina davon geschieden, der Algidus; dann folgen die Berge von Tusculum, deren westliches Ende schließlich mit den gegenüberliegenden Höhen von Marino das den großen Kessel öffnende Thal bildet. Der Kreis ist nicht mit dem Cirkel gemacht, aber so, wie ihn Berge zu bilden pflegen. Diese theils kahlen, theils bewaldeten, theils mit Gärten und Weinbergen ehemals bepflanzten Berge fallen mit Ausnahme des sich mannigfach verzweigenden Rückens, auf dem wir stehen, steil nach innen in den Kessel hinab von einer Höhe bis zu 2079 Fuß [1]). Aber sie alle überragt hoch der innere und engere Bergring des mons Albanus, dessen Endpunkte monte Cavo und monte Pila bilden. Es ist wirklich ein einziger „hohler" Fels, der aus einer rings von Bergen umgebenen Einsenkung sich etwa 1500 Fuß über die ihn umgebenden Thäler und 900 Fuß über die höchsten Höhen des äußeren Rings erhebt. Ein Kraterfeuer hat in ihm gebrannt, bis es sich nach Westen zu Bahn brach und innerhalb der stehengebliebenen Ränder einen Wiesengrund schuf. Auch die mannigfaltigen Steinmassen verdienen unsre Aufmerksamkeit [2]). Da findet sich erstlich das „harte graue Gestein" der Lavaströme, der bei den Alten wegen seiner Härte für die Herzenshärtigkeit sprichwörtliche silex. Es findet sich Tuf, der „mit Sand und Asche gemischt, theils einen festen hellbraunen Stein mit gelben Flecken, vielleicht den lapis quadratus der Alten, bildete, theils und zwar in bei weitem größeren Maße den leicht verwitternden Bröckeltuf von dunkler Farbe" [3]); vor allem aber „an den Rändern der Krater" „der feinkörnige Peperin, von den Alten ebenfalls häufig als Baustein benutzt", von sehr verschiedener Farbe [4]). Dunkler Schiefer findet sich in den Bergen von Tusculum und, wie vielfach auf diesem Boden, lagen am Südabhang der tusculanischen Berge Steinbrüche [5]).

---

1) S. Gell, topogr. of Rome II, 281.

2) Vgl. Bormann a. a. O. S. 37 ff.

3) So Bormann S. 38.

4) Vgl. auch Pauly's Realencykl. I, 647 s. v. Albanus lapis.

5) Vgl. Bormann a. a. O. S. 166.

Doch, wir sollen nicht stehen bleiben, sondern einen brustwarzenförmigen Berg in der ariciner Gegend aufsuchen. Wenn uns nicht schon von Rom aus der Berg aufgefallen ist, auf welchen diese Beschreibung wie auf keinen andern paßt, so haben wir von unsrem Standort jedenfalls nicht mehr lange zu suchen, denn er liegt unmittelbar vor uns. Dreiviertel Stunde werden wir gebrauchen, um den Gipfel des zwischen dem albaner See und dem von Nemi liegenden monte Gentile zu erreichen und der herrlichen Aussicht uns zu erfreuen, die sich dort bietet [1]). Behalten wir die Richtung unsres bisherigen Wegs, so wendet sich der Blick vor allem auf den riesigen Basaltfelsen, auf welchem einst der Tempel des Jupiter Latiaris stand; wir erkennen wohl noch das Thor, welches sich die Elemente aus demselben gebrochen haben, und sehen links davon, wenn ich nicht irre, über die hohen Ränder des albaner Sees hinweg noch die westlichen Ausläufer und Abhänge der Berge von Tusculum. Einen großen Theil des äußeren weiteren Bergrings verdeckt der monte Cavo; aber wenn wir uns weiter nach rechts wenden, sehen wir ein großes Stück des Bogens und der Niederungen zwischen dem großen Felsen in der Mitte und dem äußeren Bergring; und damit sehen wir dasselbe, was Hermas gesehen hat, ehe sein natürliches Auge sich schloß, um das zu sehen, was der Engel ihm zeigte. Dies war nichts Anderes als ein verklärender Wiederschein des natürlichen Anblicks. Es bedarf kaum eines anderen Beweises für die Richtigkeit der ganzen Annahme, als einer Beschreibung der Vision.

Das erste Bild, welches sich ihm darstellt, ist eine große, von zwölf Bergen kreisförmig umgebene Ebene. Was seine Aufmerksamkeit zunächst in Anspruch nimmt, ist die große Mannigfaltigkeit der Berge. Sie besteht theils in der Verschiedenheit der

---

[1]) Vgl. darüber Westphal, die röm. Kampagne S. 31; Nibby, analisi della carte etc. tom. II, 342; Bormann a. a. O. S. 42. Näheres verdanke ich der Güte des Herrn Predigers Leipoldt an der preuß. Gesandtschaft in Rom, welcher mir den 10. Februar 1868 unter anderem schreibt: „Das Beiwort μαστῶδες . . . paßt auf die Gestalt des Monte Gentile vollständig, mehr als auf irgend eine andere in der Nähe befindliche Höhe; namentlich paßt es ganz auf die Gestalt des Berges, wenn er von Rom aus gesehn wird.“

Farbe des Steins von rußartiger Schwärze bis zu blendender Weiße, theils in der Verschiedenheit des Wachsthums von Kräutern, Wald- und Fruchtbäumen auf den Bergen, theils in dem größeren oder geringeren Reichthum an Wasserquellen [1]). Ein zweiter Act der Vision, durch ein neues *ἔδειξέ μοι* eingeleitet [2]), verändert die Scene. Erst jetzt sieht er einen großen weißen Felsen, der aus der Ebene sich erhebt. Er überragt den äußeren Bergring, hat kubische Gestalt [3]), und der hohle Raum, den seine Wände einschließen, scheint groß genug, die ganze Welt zu fassen. Ein neues, mehr als die Sonne strahlendes Thor ist in den alten Felsen gehauen, und an ihm stehen die zwölf Jungfrauen, deren Bedeutung wir ebenso wie die des Felsens und Thors bereits kennen [4]).

Der den Bergring überragende hohle Fels ist kein anderer als der monte Cavo, und die vorher beschriebene Bergreihe, welche ihn umkreist, ist der von zwölf Bergen gebildete Horizont des Hermas. Wir brauchen nicht mühsam zwölf Kuppen zusammenzusuchen; denn Hermas beschreibt nicht die Landschaft, sondern das visionäre Bild, wozu sich der natürliche Anblick in seiner Seele verklärt hat, und die Zwölfzahl ist, wie sich zeigen wird, von lehrhafter Bedeutung. Am wenigsten darf uns stören, daß Hermas zuerst eine große Ebene von den zwölf Bergen umgeben sah, während doch der weitere Ring der albaner Gebirge nur einen Thalkessel einschließt, aus dessen Mitte der monte Cavo emporsteigt. Aber auch innerhalb der Vision ist die Ebene keine Ebene mehr, seitdem im zweiten Act der Fels daraus erwachsen ist. Nur damit er den Anblick des in allen Theilen unverdeckten Bergrings habe, stellte sich ihm der große Fels nicht sogleich dar und daher das von den Bergen eingeschlossene Terrain wie eine Ebene. Groß mußte sie ja freilich vorgestellt werden, weil der Fels, der daraus emporsteigen soll, riesengroß sein soll.

---

1) cap. 1.

2) c. 2, p. 114, 1; vgl. vorher S. 212.

3) So ist hier *τετράγωνος* l. l. p. 114, 3 zu verstehn. Daß er hohl zu denken, folgt selbstverständlich daraus, daß man durch ein in ihn gehauenes Thor hineingelangt, wie auch schon aus den Worten *ὥστε δύνασθαι ὅλον τὸν κόσμον χωρῆσαι.*

4) S. oben S. 512 f. 162 f.

Aus dem Staunen über den zweiten Anblick wird Hermas von seinem Führer herausgerissen durch Hinweisung auf eine großartige und lärmende Geschäftigkeit, welche jetzt um den Felsen beginnt. Sechs stattliche Männer, dieselben, welche in der dritten Vision als Jünglinge dargestellt wurden, sieht er kommen und einer zahllosen Menge von Männern den Befehl zur Ausführung eines Thurmbaus geben, der auf der Grundlage des vom Thor durchbrochenen Felsens und zwar, wie die Jungfrauen besonders ermahnen, schnell ausgeführt werden soll. Es folgt nun die Aufmauerung der vier Schichten von 10 + 25 + 35 + 40 glänzenden Quadersteinen, welche auf das bloße Geheiß der leitenden Engel von selbst aus einer Wassertiefe [1]) emporsteigen und dann von den Jungfrauen durch das Thor in den Felsen hineingereicht und von den Engeln auf den Rändern des Felsens aufgebaut werden. Nach einer kleinen Pause in der Arbeit werden die Handlanger angewiesen, von jenen zwölf Bergen her Steine herbeizutragen. Es sind Steine von allerlei Farbe, die nun, wie es scheint, gleichzeitig und durch einander von den verschiedenen Bergen herbeigebracht werden, aber, sowie sie durch die Hände der Jungfrauen gegangen und dem Thurm einverleibt sind, ihre Farbe verändern und sämmtlich weiß werden. Nur die schon früher erwähnten Steine, welche von den Werkleuten irrthümlicher Weise eingemauert wurden, behielten ihre natürliche Farbe, wurden aber von den leitenden Engeln mit strengem Verweis ihrer Untergebenen wieder entfernt und an ihren Fundort zurückgetragen.

Ein Tagewerk ist damit vollbracht, dessen rüstiger Fortschritt nur einmal durch eine kurze Rast, eine Mittagsruhe gleichsam, unterbrochen war [2]). Der Thurm zwar ist noch nicht vollendet;

---

[1]) Es bedarf wohl keiner Begründung mehr, daß der *βυθός* des Gleichnisses der albaner See ist; denn den kleinen nemorensischen See hatte Hermas beim Hinblick auf den mons Albanus rechts hinter sich. Auch daran darf erinnert werden, daß der großartige Bau der arx Domitiani am östlichen Rand des albaner Sees der Erinnerung des Hermas gegenwärtig sein mußte.

[2]) c. 4, p. 116, 9: *ἐπαύσαντο δὲ καὶ οἱ οἰκοδομοῦντες μικρόν.* Dann aber c. 5, p. 117, 7 sqq.: *καὶ ἐτελέσθη τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἡ οἰκοδομή, οὐκ ἀπετελέσθη δὲ ὁ πύργος· ἔμελλε γὰρ πάλιν ἐποικοδομεῖσθαι, καὶ ἐγένετο ἀνοχὴ τῆς οἰκοδομῆς.* Innerhalb der Vision verstreichen dann

aber eine wichtige Stufe ist erreicht; und daß nun eine längere Pause eintreten soll, zeigt sich vor allem darin, daß sämmtliche Werkleute vom Bauplatz fortgehn und den Thurm den Jungfrauen zur Bewachung überlassen [1]. Auch sind, wie sich später zeigt, die Fundstätten des Baumaterials soweit ausgebeutet, als es überhaupt geschehen soll [2]. Die Pause aber tritt ein, weil der Herr und Eigenthümer des ganzen Baues [3], nach dessen Willen er ausgeführt wird, den Bau erst untersuchen muß, ehe er vollendet wird. Er erscheint in Gestalt eines Mannes, welcher an Größe den Thurm überragt, begleitet von jenen sechs Bauführern und einem großen Gefolge. Die angekündigte Prüfung nimmt er vor, indem er jeden einzelnen Stein dreimal mit einem Stabe berührt, in Folge wovon viele bis dahin gleich den übrigen weiße und genau passende Steine schwarz, oder verwittert und bröcklig, oder rissig, oder verstümmelt, oder grau, oder rauh, oder fleckig werden. Nachdem sie entfernt sind, holen die Arbeiter auf Befehl des Thurmbesitzers zu ihrem Ersatz Steine aus einer nahen Ebene am Fuß des einzigen ganz weißen Berges [4], welche sämmtlich weiß, zum Theil auch schon von der wünschenswerthen viereckigen Gestalt sind. Dennoch werden auch diese behauen und eingefügt, während einige runde, die darunter sind, weil sie zu hart sind, um behauen werden zu können, einstweilen bei Seite gelegt werden.

Der Herr des Thurms zieht sich wieder mit seinem Gefolge zurück und überläßt die aus dem Thurm wieder entfernten Steine mit stillschweigendem Einschluß der runden weißen, die vorläufig noch bei Seite gelegt wurden [5], dem Hirten, welcher nach einer Pause von zwei Tagen, innerhalb deren die Steine Zeit haben, sich

mehrere Tage (c. 5, p. 118, 1 sqq.), ehe auch nur die Besichtigung stattfindet, dann wieder zwei Tage nach derselben, ehe der Hirt seine Arbeit beginnt (c. 7, p. 120, 14. 21).

[1] c. 5, p. 117, 12 sq.

[2] c. 6, p. 119, 3 sqq.

[3] c. 5, p. 117, 17 sqq. 118, 5. 9; c. 7, p. 119, 17. 120, 17. 20; c. 9, p. 122, 17 sq.; c. 10, p. 123, 18; c. 12, p. 126, 6 sqq.

[4] cf. c. 30, p. 141, 1 sqq. Weniger genau c. 6, p. 119, 5.

[5] Vgl. mit c. 7, p. 119, 19 sq., wo nur der erste Ausdruck weit genug ist, c. 9, p. 122, 1 sqq.

zu ändern, seine Thätigkeit beginnt. Sie besteht darin, daß er die durch Behauung irgend heilbaren Steine mit Hülfe der Jungfrauen einmauert, die unbrauchbaren aber zwölf schönen, wild aussehenden Weibern mit aufgelöstem Haar und schwarzem Gewand, den Gegenbildern der zwölf Jungfrauen, überantwortet, welche sie an ihre Fundorte zurücktragen. Nur die weißen Steine aus der Ebene, soweit sie auch jetzt noch zu hart sind, werden nicht von diesen Weibern hinweggetragen, indem eine fernere Verwendung derselben in Aussicht genommen wird. Nun steht der Bau in glänzender Schönheit da, keine Fuge ist sichtbar, wie ein einziger aus dem Boden erwachsener Fels erscheint das Ganze [1]). Eine Reinigung des Bauplatzes mit Besen und Wasser, eine Ausfüllung der Stellen, wo die Steine gelegen haben, mit ungelöschtem Kalk und feinen Scherben beschließt das Werk, und es beginnt das Spiel der Geister um den Thurm, in welches sich Hermas, wie schon berichtet wurde, so langsam zu finden weiß.

Vollendet ist der Thurm auch jetzt noch nicht. Die Bauthätigkeit bei Gelegenheit der Prüfung durch den Herrn des Thurms und die durch den Hirten vollzogene bezeichnen nur untergeordnete Unterbrechungen jener großen Pause des Baues, welche nach dem ersten großen Arbeitstag, nach der Ausbeutung der zwölf Berge eintrat. Sie dienten nur dem Ersatz des Verlorenen und der Besserung des Verdorbenen. Es fehlen bei der Arbeit des Hirten die großen Werkführer und zahllosen Handlanger, und ausdrücklich wird die Thätigkeit des Hirten und die ihr unmittelbar folgende Zeit in die ἀνοχή verlegt [2]). Die Vollendung des Ganzen, welche am Ende des ersten Arbeitstages noch rückständig war, ist es auch jetzt noch. Die Aussicht der einstweilen vom Hirten zurückgelegten Steine, endlich doch noch aufgenommen zu werden, weist auf dieselbe hin [3]). Sie scheint unzertrennlich verbunden mit der Rückkehr des nach der Prüfung wieder verschwundenen Thurmbesitzers, welche ebenso plötzlich wie die Thurmvollendung eintreten kann [4]). Ein andrer Thurm wird nicht mehr

---

1) Vgl. mit c. 9 auch c. 13, p. 127, 1.

2) c. 14, p. 127, 32 sq. sim. X, 4, p. 149, 13.

3) c. 6, p. 119, 14 sq.; c. 31, p. 142, 3 sqq.

4) c. 7, p. 120, 17 sqq.; cf. c. 10, p. 123, 18; c. 31, p. 143, 1 sqq.

gebaut. Darum gilt für Alle, die noch draußen sind, das Gebot der Eile, damit sie noch vor seiner baldigen Vollendung hineinkommen [1]).

Sehen wir von den Schwankungen des Gleichnisses einstweilen ab, so ist nach den früheren Ausführungen [2]) kein Zweifel mehr möglich über die Bedeutung der Einfügung in den Thurm durch die Hände der Jungfrauen und das Thor des Felsens. Sie bezeichnet den Eintritt in die christliche Kirche durch Glauben und Taufe. Außer den wenigen gleich zu Anfang noch vor der großen Prüfung Entfernten werden sämmtliche durch diese Gnadenmittel der Kirche einverleibte Menschen — und andere gibt's nicht in derselben —, ausdrücklich auch die großen Massen, welche nachher wieder beseitigt werden müssen [3]), als wahre Glieder der Kirche angesehn. Diese Anschauung ist grundverschieden von der der dritten Vision. Während die dort vorgestellte Einverleibung mit dem Gläubig- und Getauftwerden keineswegs zusammenfiel, aber unwiderruflich zu sein schien, so daß der Schein entstehen konnte, als sei die triumphirende Kirche geschildert, ist im neunten Gleichnis die Einverleibung mit dem ersten Christwerden identisch, bei sehr Vielen aber nur vorübergehend und der Wiederholung fähig. Während also dort der Thurm die ideale Kirche darstellt, bedeutet er hier die empirische, welche aber in ihrem Anfang die wahre ist; d. h. also es wird der durch den Weidenbaum und das darunter versammelte Volk im achten Gleichnis ausgedrückte Gedanke genau wiedergegeben durch das Thurmbild des neunten Gleichnisses. Was dort das Verdorren und Verkümmern der Zweige, ist hier das Faulwerden der Steine [4]); die Prüfung, welche dort durch den Erzengel Michael geschieht, geschieht hier durch den Eigenthümer des Thurms; die Thätigkeit des Hirten ist beidemale die gleiche. Während aber dort die Zurückführung der empirischen Kirche zu ihrer ursprünglichen Bestimmung aus dem Gleichnis hinaus ins

---

1) sim. X, 4, p. 149, 11 sqq.

2) Vgl. oben S. 152 ff. 161 ff.

3) c. 13, p. 127, 6 sqq.; c. 17, p. 132, 4 sqq.

4) In diesen einen Ausdruck werden sim. IX, 5, p. 117, 18 sämmtliche Veränderungen der Steine zusammengefaßt.

Unsichtbare, Gestaltlose führte, wird hier deutlicher und sinnlicher die schließliche Erreichung des Ziels als Besserung und Vollendung des gegenwärtigen Zustands dargestellt. Die wirkliche Kirche selbst ist hier am Ende wieder die wahre; nicht tritt an die Stelle der vorläufigen Kirche die schließliche, wie es im achten Gleichnis erschien. Die dritte Vision aber hat, obwohl dort die Geschichte der Kirche, wie in unsrem Gleichnis, mit einem Wort wenigstens in den vorweltlichen Rathschluß zurück verfolgt wird, doch nur das letzte Stück ihrer Geschichte dargestellt. Sie setzt ein in der Gegenwart, in welcher die Discrepanz zwischen Erscheinung und Wesen so groß ist, daß die wirkliche Kirche kaum als Kirche in Betracht kommt. Unser Gleichnis dagegen setzt im Anfang der Kirche ein, welchen der am Ende der Tage offenbar gewordene Sohn Gottes bildet, und zeichnet von da aus in großen Zügen die Entwicklung der sichtbaren Kirche als des Volkes Gottes, welches anfänglich war, was es heißt, dann aber theilweise entartet und darum gereinigt werden muß. Die Darstellung verweilt vornehmlich bei der Gründung und der gegenwärtig vor sich gehenden Reinigung, während die schließliche Vollendung der Kirche durch den wiederkehrenden Sohn Gottes zwar bestimmt in Aussicht genommen, aber nicht geschildert wird [1]).

Diese unterscheidenden Grundzüge, über die nicht gestritten werden kann, müssen gegen alle Inconsequenzen des neunten Gleichnisses selbst hartnäckig festgehalten werden, wenn ein sicheres Verständnis gewonnen werden soll. Fassen wir zunächst die Periode der Gründung, das große Tagewerk vor der Pause, daß heißt die Zeit der Mission, durch welche der gegenwärtige Umfang der Kirche so ziemlich hergestellt ist, ins Auge. Ist die erste Einfügung in den Thurm identisch mit dem Christwerden, so sind die Steine, welche aus den Bergen dahin geholt werden, vorher selbstverständlich nicht Christen, und die Berge bezeichnen die Menschenmassen, aus welchen die Missionspredigt der Kirche Glieder gewonnen hat. So werden vom 19. Kapitel an die Berge zwölfmal, an der Spitze der Deutung jedes einzelnen, als die Orte bezeichnet, von

---

[1]) Die ziemlich wörtlich widersprechende Bemerkung Hilgenfelds (ap. V. S. 150) ist mir nicht verständlich.

woher die Menschen zum christlichen Glauben gelangt, der Kirche zugeführt worden sind. Die durch die Vielheit und Mannigfaltigkeit der Berge ausgedrückten Besonderheiten sind folglich Unterschiede der natürlichen, zu christianisirenden Menschheit, welche durch den Eintritt in die christliche Kirche, durch das Gläubig- und Getauftwerden aufgehoben werden in die Einheit der Denkweise und Gesinnung, des Glaubens und der Liebe, des christlichen Namens und des heiligen Geistes. So heißt es unzweideutig nicht bloß an der einen Stelle, wo die Deutung den Moment des Uebergangs aus den Bergen in den Thurm erklärt [1]), sondern überall auch, wo sonst dieser Moment im Bild [2]) wie in der Deutung [3]) fixirt wird. Also die natürliche Menschheit in ihrer unwiedergeborenen Mannigfaltigkeit, zugleich aber auch in ihrer Bestimmung für die Kirche wird durch die zwölf Berge dargestellt.

„Diese zwölf Berge", heißt es daher in der Deutung [4]), „sind zwölf Volksstämme, (nämlich) die die ganze Welt bewohnenden; es wurde nun in diese hinein der Sohn Gottes durch die Apostel gepredigt." Genauer erklärend wird fortgefahren: „Diese zwölf Volksstämme, welche die ganze Welt bewohnen, sind zwölf Völker", und endlich: „Alle Völker, die unter dem Himmel wohnen, wurden, nachdem sie gehört hatten und gläubig geworden waren, zum Namen des Sohnes Gottes berufen." Hieraus wird nun von den maßgebenden Auslegern herausgelesen, „daß die zwölf *φυλαί*, welche Israel bedeuten, immer noch wie in der Apokalypse des Johannes der Kern und Stamm der zwölf *ἔθνη* der Gottesgemeinde sind" [5]), oder „daß Hermas . . . diese zwölf Berge auf die zwölf *φυλαί*, welche Israel bedeuten, bezieht" u. s. w. [6]). Wenn dies der Fall wäre, so würden also von den noch nicht zum Glauben an Christus gelangten, noch nicht der Kirche einverleibten, oder zu ihr umgewandelten zwölf Stämmen Israels folgende Sätze aus-

[1]) c. 17, p. 131, 30 sqq.

[2]) c. 4, p. 116, 12 sqq.

[3]) c. 13, p. 127, 2 sqq. 11 sqq.

[4]) c. 17.

[5]) So Hilgenfeld, Ztschr. f. w. Th. 1858 S. 437. Vgl. Baur, das Christenthum u. d. Kirche der drei ersten Jahrhh. (2. Aufl.) S. 135.

[6]) So Lipsius, Ztschr. f. w. Th. 1865 S. 272.

gesagt: 1) daß sie die ganze Welt bewohnen, und nicht, daß sie in ihr zerstreut sind; 2) daß sie zwölf Völker (δώδεκα ἔθνη) seien, und nicht, was freilich von Israel als Gegenstand der beginnenden christlichen Missionsthätigkeit ebenso unwahr wäre, daß sie zwölf oder, wer weiß, wie viele Völker in sich aufgenommen haben; 3) daß diese zwölf Stämme oder Völker mit allen unter dem Himmel wohnenden Völkern identisch sind [1]). Es wäre 4) gesagt, daß die vierzig und nicht, wie man unbegreiflicher Weise untergeschoben hat, die zwölf Apostel [2]) diesen zwölf Stämmen Israels den Sohn Gottes gepredigt haben. Dadurch hätten dann 5) diese vordem an Gesinnung und Denkweise mannigfaltigen, in ihrer natürlichen Beschaffenheit (Farbe) für den Bau des Reiches Gottes ungeeigneten zwölf Stämme Israels sich zum Glauben an den Sohn Gottes und zur christlichen Taufe bestimmen lassen und dadurch einen Sinn, einen Glauben, eine Liebe angenommen. Nachher werden dann — denn soweit muß diese Auffassung verfolgt werden [3]) — zum Ersatz einiger vom Christenthum wieder abgefallenen Israeliten aus den Heiden, aber merkwürdiger Weise

---

[1]) Denn das Subjekt des dritten der drei oben übersetzten Sätze ist identisch mit dem Bereich der apostolischen Thätigkeit im ersten.

[2]) So Hilgenfeld, Ztschr. f. w. Th. 1858 S. 435; Herm. prolegg. p. XVIII; Baur, Christenth. u. Kirche der drei ersten Jahrhh. S. 135; auch Gaâb (der Hirt des Hermas S. 102) spricht wenigstens von den zwölf Aposteln, die Hermas kennen soll. — Wie man dem Hermas an andren Stellen durch Addition seiner neben einander gestellten Zahlen zu einem erwünschten Sinn zu verhelfen gesucht hat, so hat man's hier einmal mit der Subtraction versucht. Daß 40 — 28 = 12 sei, ist freilich nicht zu bezweifeln; woher aber die Zahl 28 genommen sei, wird nicht gesagt. Das Einzige, was der Text bietet, ist die Zahl 40 für die Apostel und Lehrer des Sohnes Gottes in aller Welt (c. 4, p. 116, 5; c. 15, p. 129, 24; cf. c. 25, p. 137, 16). Daß Hermas hier diese Zahl vergessen und statt derselben die Zwölfzahl im Sinn gehabt haben sollte, weil in der Beschreibung ihres Arbeitsfeldes die Zwölfzahl vorkommt, wäre doch nur dann vorstellbar, wenn er etwa je einen der zwölf Berge einem Apostel und die wenigen nachträglich Gewonnenen den übrigen achtundzwanzig Lehrern zugesprochen hätte, wobei dann freilich die wunderliche Vorstellung sich ergeben würde, daß der auf den achten Berg angewiesene Apostel sich selbst und den übrigen neununddreißig Genossen seines Berufs gepredigt hätte.

[3]) Vgl. Hilgenfeld, Ztschr. f. w. Th. 1858 S. 437, Anm. 3.

aus einer Classe von Heiden, welche mit einem der zwölf Stämme Israels eine viel größere Verwandtschaft haben als diese unter sich, und viel edler sind als die übrigen elf Stämme Israels, Christen gewonnen.

So gestaltet sich die aus dem ihr natürlichen Halbdunkel hervorgezogene Behauptung, daß die zwölf *φυλαί* des Hermas Israel bedeuten. Aber, hat denn wirklich Hermas, den wir bisher als einen ernsthaften Mann in reiferen Jahren kennen gelernt haben, in einem Uebermaß ekstatischer Erregung solch' gefährliches Spiel mit seinem und seiner Leser Verstand getrieben, oder hat ihn vielleicht nur die „große Kunst" seiner Ausleger „rasend gemacht"? Hören wir ihn noch einmal. Er hat nicht gesagt: „Diese zwölf Berge sind die zwölf Stämme", worunter man dann das Zwölfstämmevolk [1]) verstehen könnte, sondern: „Diese zwölf Berge sind Stämme." Und damit nicht doch jemand durch den von der Bibel her jedem Christen geläufigen Ausdruck (*φυλαί*) in Verbindung mit der Zwölfzahl irregeführt werde, oder ein heidenchristlicher Leser an die Tribus einer Stadtgemeinde denke, bemerkt er nachträglich, er meine damit diejenigen Volksstämme, welche die ganze Welt bewohnen [2]), unter welchen die Apostel den Sohn Gottes gepredigt haben. Schon damit war für jeden Leser, welcher wußte, daß die Apostel mehr Heiden als Juden zur christlichen Kirche geführt hatten, genug gesagt, damit jeder andre Gedanke als der, daß die Menschheit unter dem Bild der zwölf Berge dargestellt

---

1) Der Artikel dürfte ebensowenig als die Wiederholung der Zahl (vgl. z. B. Apokal. 1, 20) fehlen.

2) Vgl. zum Ausdruck die ganz ähnliche Deutung sim. VIII, 3. Der Baum ist nicht ein natürlicher Baum, sondern ein göttliches Gesetz, und zwar das in die ganze Welt hineingegebene. Dieses, nunmehr näher bestimmte Gesetz ist aber nicht ein äußerliches, geschriebenes, sondern der Sohn Gottes selbst, der bis ans Ende der Erde gepredigt ist. Hermas liebt es überhaupt, in der Deutung der Bilder wieder Bilder anzuwenden und erst allmählich vom uneigentlichen Ausdruck zum eigentlichen vorzudringen. — Anders als vor *νόμος* ist das Fehlen des Artikels dort vor *υἱὸς θεοῦ* zu erklären, wo aber auch kein mit dem Artikel versehenes Particip folgt. Daß aber hier (sim. IX, 17) *φυλαί* wirklich artikellos gedacht ist, zeigt sich auch wieder bei der zweiten Uebersetzung in *ἔθνη* (l. l. p. 131, 22).

sei, ausgeschlossen sei. Da aber der zunächst gewählte Ausdruck die zu christianisirenden Menschen als Glieder eines trotz der Gliederung in Stämme gleichartigen Volkes darzustellen schien, statt, wie beabsichtigt war, als ungleichartige Bestandtheile der die größten Verschiedenheiten in sich schließenden Menschheit, setzt der Hirt in seiner Antwort auf die Frage des Hermas, woher denn die große Mannigfaltigkeit unter ihnen stamme, an die Stelle der nunmehr näher bestimmten Stämme (*αἱ δώδεκα φυλαί*) den andern Ausdruck „Völker" (*δώδεκα ἔθνη*). Ein Israelit aus dem Stamm Juda ist vielleicht einem Leviten ähnlicher als irgend einem Judäer, und nicht anders ist's mit den Tribus der römischen und den Phylen einer griechischen Volksgemeinde. Es eignet sich also der Begriff der *φυλή* nicht zum Ausdruck tiefgreifender, artbildender Unterschiede unter den Menschen, wohingegen die Unterschiede der Sprache, Hautfarbe, Lebenssitte, Staatsverfassung, welche die Völker trennen, und welche in ihrer ganzen Mannigfaltigkeit jedem römischen Christen in dem bunten Getriebe der Weltstadt täglich vor Augen traten, sich trefflich dazu eigneten. Daß der Mohr seine Haut nicht wandelt, und den Juden seine Sprache verräth [1]), war noch immer wahr, und doch gab's eine Gemeinschaft von Menschen aus allerlei Volk, welche sich verstanden, weil sie alles Trennende begraben hatten in der Taufe auf den Namen des einen Sohnes Gottes, der sie zu seinem Volk gemacht hatte. Aber, wie kommt Hermas dazu, gerade zwölf Nationen unter dem Himmel anzunehmen? Schließt er etliche Völker von der Menschheit, welcher die Predigt der Apostel gilt, aus, oder hat er die durch Nationalität begründete Mannigfaltigkeit in der Menschheit willkürlich in das Schema der symbolischen Zwölfzahl eingezwängt? Er erklärt deutlich genug, daß er auch diese Nationalitätsunterschiede nur wieder als Bild gebraucht, nämlich als Bild der viel tiefer greifenden Unterschiede, welche die Predigt vom Sohne Gottes und die Kraft seines Geistes überwunden hat. Denn nicht das, was Nationen trennt, nennt er als

[1]) Vgl. z. B. das Geständnis, welches der von keinem Gebiet der griechischen Literatur und der römischen Gesellschaft ausgeschlossene Josephus wenige Jahre vor Abfassung des Hirten ablegte (antiqu. XX, 12).

eigentlichen Sinn der Mannigfaltigkeit der Berge, sondern die natürliche Verschiedenheit der Denkweise und Gesinnung, welche der Einigung zu einem Leib und einem Geist, zu einem Glauben und einer Liebe noch viel mehr zu widerstreben scheint als die nationalen Unterschiede [1]). Und doch ist auch dies größere Wunder geschehen. Die bunten Steine haben ihre Farbe gewandelt, sind weiß geworden, wie der ewige Fels, auf dem sie auferbaut worden sind. Eine Farbe, ein einziger Stein ohne Flecken und Fugen, strahlend wie die Sonne: das ist das dem Zustand der Menschheit, welchen die mannigfaltigen Berge bezeichnen, gegenüberstehende Bild ihrer Einigung in der Kirche. Und es ist das nicht ein Ideal der Zukunft, sondern geschichtliches Ereignis, das Ergebnis nämlich der in alle Welt ergangenen Missionspredigt der vierzig ersten Verkündiger des Sohnes Gottes. Es ist seitdem Entartung und Rückfall genug eingetreten; was aber als Endziel geweissagt und gehofft ist, ist vollendende Rückkehr zu diesem Anfang. Daß aber Hermas als Eintheilungsgrund der Menschheit nicht nationale Verschiedenheiten, sondern die Unterschiede persönlicher Individualität, Charaktereigenthümlichkeit, Denkweise und Gesinnung [2]) meint, und daß er, was hiermit gegeben ist, die ganze Menschheit und nicht etwa zwölf oder sonst beliebig viele wirkliche Völker unter dem Bild der zwölf Berge vorgestellt hat, zeigt er schließlich, wo er die Bildlichkeit gänzlich abstreift, auch dem Blindesten deutlich. „Diese Völker" sind „alle Völker, die unter dem Himmel wohnen", d. h. die Menschheit, unangesehen alle ethnographischen und geographischen Unterschiede. Denn *πάντα τὰ ἔθνη* heißt nicht „die Heidenvölker", sondern „die Menschheit" [3]). Der

---

[1]) l. l. p. 131, 21 sqq.: *Αἱ δώδεκα φυλαὶ αὗται αἱ κατοικοῦσαι ὅλον τὸν κόσμον δώδεκα ἔθνη εἰσίν. Ποικίλα δέ εἰσι τῇ φρονήσει καὶ τῷ νοΐ· οἷα οὖν εἶδες τὰ ὄρη ποικίλα, τοιαῦταί εἰσι καὶ τούτων τῶν ἐθνῶν αἱ ποικιλίαι τοῦ νοὸς καὶ ἡ φρόνησις . . . . Λαβόντες οὖν τὴν σφραγῖδα μίαν φρόνησιν ἔσχον καὶ ἕνα νοῦν, καὶ μία πίστις αὐτῶν ἐγένετο καὶ μία ἀγάπη.*

[2]) Einiges Richtige in dieser Hinsicht schon bei dem Verfasser des op. imperf. in Matth. in Fabric. cod. pseudep. III, 758 sq.

[3]) Vgl. Matth. 28, 19. Marc. 13, 10 (16, 15).

hebräisch Denkende übersetzte es ebenso schnell in כָּל־הָעַמִּים als in כָּל־הַגּוֹיִם. Es ist also nicht genau, wenn Ritschl [1]), dessen wesentlich richtige Auffassung dieses Abschnitts Hilgenfeld übrigens nicht so oberflächlich hätte bestreiten sollen, den Gedanken unsrer Stelle so wiedergibt, daß die Nationen an die Stelle der israelitischen Stämme getreten, diese also vom göttlichen Reich ausgeschlossen seien. Hermas nimmt in seinem ganzen Buch ebensowenig auf Israel als irgend ein andres Volk freundliche oder feindliche Rücksicht. Für ihn gibt es keine religiös bedeutsamen Unterschiede unter den Menschen außer den sittlichen, sowohl denjenigen, welche dem Christwerden vorangehen, als denjenigen, welche sich im Verhalten der Menschen zum Christenthum kundgeben. Daß er an unsrer Stelle ebenso universell denkt, wie er spricht, zeigt sich sofort, wenn wir den achten Berg, aus dessen Quellen die ganze Schöpfung des Herrn getränkt wurde, ins Auge fassen. Aus diesem läßt er die vierzig Apostel und Lehrer hervorgehen, von denen er ja weiß, daß sie größtentheils Israeliten von Geburt sind. Darum ist seine Meinung doch durchaus nicht, daß der achte Berg [2]) die gläubig gewordenen Israeliten bezeichne, und die elf übrigen die Heiden, welche durch deren Dienst zum Glauben kommen; sondern es zeigt sich nur wieder, was aus dem achten Gleichnis und allem bisher Gefundenen bereits zwingend genug hervorging, daß für des Hermas religiöse Betrachtung der Menschheit der Unterschied von Israel und den Heiden nicht vorhanden ist. Die Predigt, durch welche die Apostel selbst gläubig geworden sind, die Predigt Jesu selbst also innerhalb der Grenzen Israels, ist ihm nur ein Theil, nur der Anfang der Verkündigung des Sohnes Gottes an die Menschheit, welche a potiori als ein Werk der

---

[1]) a. a. O. S. 292.

[2]) Die völlige Idealität der Darstellung wird an diesem Punkt überhaupt besonders deutlich. Daß er dieselben Vierzig schon aus dem βυθός hat kommen und in der vierten Reihe der dorther kommenden Steine hat aufmauern lassen, hindert ihn nicht, sie unter den nachher erst aus den Bergen geholten Steinen mit aufzuführen; und daß dies nicht ein Fehler der Vergeßlichkeit, sondern Absicht ist, sieht man aus der genau abgemessenen Beschreibung des sie darstellenden Bergs gleich zu Anfang sim. IX, 1, p. 113, 15 sqq. cf. c. 25.

Apostel benannt wird. Es steht also fest, daß die zwölf Berge, Stämme, Völker die Menschheit in ihrer natürlichen Mannigfaltigkeit darstellen.

Nun erst kann gefragt werden, warum Hermas sich denn jener zwar gegen jeden Misverstand gesicherten, aber doch eigenthümlichen Ausdrücke bedient hat. Das Wort *φυλαί* stellte die Menschheitsclassen offenbar als Bestandtheile eines Volks dar, und die Zwölfzahl erinnerte sofort an Israel. Nehmen wir hinzu, daß in diesem Gleichnis Dinge, die sonst in andre Zahlen gefaßt sind, wie die Mannigfaltigkeit der guten wie der bösen Geisteswirkungen, gleichfalls in der Zwölfzahl vorkommen, daß im achten Gleichnis die Zahl der nach der größeren oder geringeren Treue unterschiedenen Classen von Christen wahrscheinlich zwölf war [1]), daß ferner auch die Zwölfzahl der Mandate schwerlich aus einer sachlichen Disposition erklärt werden kann, so erkennen wir eine Absicht. Es wird dann auch nicht zufällig sein, daß Hermas „die Kirche Gottes" auch „das Volk des Sohnes Gottes" nennt [2]); ein Ausdruck, welcher wieder an das achte Gleichnis erinnert, wo die Gesammtheit der durch die christliche Predigt gesammelten Völkermenge ein *λαός* und zwar ein zwölfgliedriges Volk ist, dessen Obmacht dem Engel Michael übertragen ist [3]), dem Engel also, welcher in dem hinter den sichtbaren Vorgängen des Völkerlebens wogenden Geisterkampf die Fahne Israels trägt [4]). Da Hermas trotz seiner reichlichen

---

1) Vgl. oben S. 142, Anm. 3.

2) Vgl. z. B. sim. IX, 18: *Μετὰ τὸ τούτους ἀποβληθῆναι ἔσται ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ ἓν σῶμα, μία φρόνησις, εἷς νοῦς, μία πίστις, μία ἀγάπη. Καὶ τότε ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἀγαλλιάσεται καὶ εὐφρανθήσεται ἐν αὐτοῖς, ἀπειληφὼς τὸν λαὸν αὐτοῦ καθαρόν.*

3) sim. VIII, 1: *τῷ λαῷ τῷ σκεπαζομένῳ ὑπὸ τῆς ἰτέας* . . . c. 3: *οἱ δὲ ὑπὸ τὴν σκέπην λαοὶ ὄντες οἱ ἀκούσαντες τοῦ κηρύγματος καὶ πιστεύσαντες εἰς αὐτόν· ὁ δὲ ἄγγελος ὁ μέγας καὶ ἔνδοξος Μιχαὴλ ὁ ἔχων τὴν ἐξουσίαν τούτου τοῦ λαοῦ καὶ διακυβερνῶν αὐτούς.*

4) Vgl. für das biblische Gebiet Hofmann, Schriftbeweis I, 337—343, für den jüdischen Sprachgebrauch Levy, chaldäisches Wörterb. II, 30 f., wo besonders die Auslegungen der Stelle Sebach. 62 a mit sim. VIII, 2, p. 103, 4 verglichen werden dürften, aber auch noch Buxt. lex. Chald. rabb. talm. p. 41. 1192 sq.

Verwendung der Engel außer einem einzigen nachher zu erörternden Fall sich aller Engelnamen enthält, ist auf den Namen Michael um so größeres Gewicht zu legen. Und aus allem Angeführten ergibt sich der Satz: Die nach der Offenbarung des Sohnes Gottes am Ende der Tage durch die Predigt von ihm gesammelte christliche Kirche ist „Israel", ist nämlich die Gemeinde Gottes auf Erden. Im achten Gleichnis konnte dieser Gedanke mit dem dortigen Darstellungsstoff an dem durch die Predigt bereits gesammelten Volk wenigstens angedeutet werden; im neunten sollte es noch stärker ausgedrückt werden; aber der Thurmbau bot keine Form des Ausdrucks; daher wurde er an den Bergen, also an dem Bild der Menschheit in ihrer Bestimmung für die Kirche dargestellt.

Dieser Gedanke aber, daß die christliche Kirche „Israel" sei, welchen unter den neutestamentlichen Schriften vornehmlich der erste Brief des Petrus ausgebildet hat, ist grundverschieden von dem Satz, daß das vorchristliche Israel sich zur christlichen Kirche, die alttestamentliche Gottesgemeinde zur neutestamentlichen entwickle und erweitere. Auch diesen letzteren Satz könnte man nur scherzhafter Weise judenchristlich nennen, da bekanntlich Paulus, welcher allerdings ein Christ aus den Juden war, die gläubig gewordenen Heiden als Glieder der einen mit Abraham beginnenden Gemeinde ansieht [1]), und die Seligkeit der Heidenchristen darin erkennt, daß sie, die ehemals von der bereits vorhandenen Gemeinde Gottes und dem Bürgerrecht Israels fern waren, nunmehr Mitbürger dieses Gemeinwesens geworden sind [2]). Aber, wie gesagt, diesen paulinischen, von seinem Zeitgenossen Clemens [3]) angewandten Gedanken, welchen man judenchristlich zu nennen beliebt, spricht Hermas nirgendwo aus. Im neunten Gleichnis beginnt die christliche Kirche, ebenso deutlich wie im achten, und noch deutlicher als in der dritten Vision, erst mit der apostolischen Predigt nach der geschichtlichen Erscheinung des Sohnes Gottes, welche Inhalt und in jeder Hinsicht Voraussetzung dieser Predigt ist. Es ist eine ewig

[1]) Gal. 3, 7 ff.

[2]) Ephes. 2, 12. 19; 3, 6. Vgl. Röm. 11, 17 ff.

[3]) Clem. ep. I, 29 sq. nach richtiger Auslegung.

begründete, aber geschichtlich durchaus neue Schöpfung, zu welcher die Bewohner der alten Schöpfung eingeladen werden, damit sie in jener gerettet werden, wenn diese vergeht. Ja so völlig hat Hermas mit allem, was vor Christus liegt, gebrochen, daß er es hier nicht einmal nöthig findet zu erinnern, daß es auch einst eine andre Gemeinde Gottes gegeben hat. Er nennt nicht, wie der Verfasser des Barnabasbriefs (c. 5) und viele Andere, die aus allen Völkern gesammelte Christenheit ein neues Volk Gottes oder des Sohnes Gottes, sondern schlechtweg das Volk, das Volk des Sohnes Gottes, ähnlich wie Petrus die, welche ehedem nicht Gottes Volk waren [1]), nun mit allen Namen Israels benennt.

Ich würde in einen der gewöhnlichsten Fehler der Gegner verfallen, wenn ich behaupten wollte, Hermas kenne auch in dem Sinne nicht mehr Israel nach dem Fleisch, daß ihm die lebhafte Empfindung unverständlich wäre, welche einen Apostel Paulus ergreift, wenn er seiner gegen das Heil verstockten Volksgenossen denkt. Nur das dürfen wir sagen: In dem großen Buch, welches Hermas uns hinterlassen hat, findet sich keine Spur solcher Empfindung. Sein rückwärts gewendeter Blick ist durch die Erscheinung des Sohnes Gottes begrenzt, jenseits welcher er nur dessen ewiges Sein und den hiermit verknüpften vorweltlichen Rathschluß Gottes kennt. Auffallen muß es uns noch mehr, daß auch sein vorwärts gewendeter Blick nicht auf eine Bekehrung und Wiedereinsetzung Israels in seine Erstgeburtsrechte stößt. So völlig ist er ergriffen von dem neuen Heil, welches der Sohn Gottes für „alle Völker" gestiftet, und seine Gesandten „aller Creatur" gebracht haben. Das ist das mit allen bisherigen Erkenntnissen übereinstimmende Ergebnis einer wortgetreuen Erklärung des ersten Acts des neunten Gleichnisses.

Den zweiten Act bildet die Visitation des Thurms durch dessen Eigenthümer, welches der Sohn Gottes ist [2]); den dritten die bald darnach beginnende Thätigkeit des Hirten. Es ist hier noch nicht der Ort, diese im einzelnen zu untersuchen, und noch weniger, die christologischen Anschauungen, welche in diesem Zu-

---

1) 1 Petr. 2, 9 f.

2) c. 12, p. 126, 6 sqq. Vgl. oben S. 157, Anm. 4.

sammenhang zum Vorschein kommen, darzustellen. Nur das beschäftigt uns jetzt, daß die Verlierbarkeit und der theilweise, bei einigen auch schließliche Verlust des Gnadenstands durch Wiederentfernung aus dem Thurm ausgedrückt wird, was selbstverständliche Folge der Bedeutung des Thurms und des Eintritts in denselben im neunten Gleichnis ist. Die Entartung eines großen Theils der Christen wird nicht bewirkt, sondern nur ans Licht gezogen durch die Prüfung, welcher sie unterworfen werden. Die Eigenschaften, welche durch den dreimaligen Zauberschlag des Stabs in der Hand des Herrn sichtbar wurden, waren schon vorher vorhanden: nur sah man es dem Thurm nicht an, daß er durch die Menge der innerlich faulen Steine, die er schon in sich barg, aufgehört hatte, die wahre und die wirkliche Kirche zugleich zu sein. Diese Unwahrheit der Erscheinung aufzuheben, erfolgt die Prüfung, deren Ergebnis zwar die äußerliche Harmonie des Baus stört, welche aber ein nothwendiger Durchgangspunkt für eine reinere Verwirklichung des ursprünglichen Gedankens ist. Die mannigfaltigen Schäden der beseitigten und dem Bußengel übergebenen Steine [1]) entsprechen theilweise der Beschaffenheit, welche die Steine vor ihrer Einverleibung hatten. So entspricht die erste Classe der verworfenen Steine dem ersten Berg; und daß wir diese Parallelisirung nicht mit Sicherheit durchführen können, liegt nur daran, daß in der Beschreibung der meisten Berge nicht angegeben war, welche Farbe und Art überhaupt die ihnen entnommenen Steine hatten, sondern nur in der Beschreibung der Wandlung ganz allgemein gesagt war, daß die Steine bunt gewesen und weiß geworden seien [2]). Es mögen also auch fleckige, rissige, verwitterte u. s. w. darunter gewesen sein. Soviel ist jedenfalls als beabsichtigter Gedanke klar, daß der theilweise oder völlige Abfall vom Christenthum ein theilweiser oder völliger Rückfall auf die vorchristliche Stufe sei. Die schöne Einheit des Glaubens und der Liebe, welche Folge der Aufnahme in die Kirche war und durch die Gleichheit der Farben und den engen Anschluß der Steine ausgedrückt war, ist wieder hinter die ursprüngliche Mannigfaltigkeit falsch natürlicher Gesinnung zu-

[1]) c. 6, p. 118, 21 sqq.; c. 8, p. 120, 25 sqq.

[2]) c. 4, p. 116, 16 sqq.

rückgetreten. Der Zustand der Entarteten, welcher die Einheit und Reinheit der Kirche stört, ist begreiflicher Weise tadelnswerther als der, welcher dem Christwerden voranging [1]. Bei den meisten derselben ist, wie wir von früher her wissen, Hoffnung auf Besserung vorhanden. Sie herbeizuführen ist der Zweck der längeren Pause vor Vollendung des Thurms und der Thätigkeit des Hirten, welche denn auch von großem Erfolge ist [2]).

Bis dahin, das heißt bis zum Schluß des achtzehnten Kapitels, scheint Alles richtig den Grundgedanken des Gleichnisses entsprechend gedacht zu sein; und doch ist schon der Grund zu einer Verschiebung der Anschauung gelegt. Der Thurm ist nicht mehr Bild der empirischen und der idealen Kirche zugleich, sondern nur noch der letzteren, seitdem die Halbchristen und Namenchristen, welche ja nicht durch einen äußerlichen Act der Kirchenzucht von der kirchlichen Gemeinschaft abgesondert sind, vom Thurm entfernt gedacht werden. Zwar die schlimmsten Arten, die ganz schwarz gewordenen [3]) und die verwitterten [4]) Steine, stellen Christen dar, welche völlig abgefallen sind und sich selbst von der Kirche losgesagt haben. Aber diejenigen z. B., welche Risse bekommen haben [5]), und ebenso die verstümmelten [6]) Steine stellen Leute dar, welche der äußeren Kirche noch angehören, wie denn überhaupt die Thätigkeit des Hirten und der Beruf des Hermas sich nur auf Christen im Umfang der gottesdienstlichen Gemeinde beziehen. Da nun solche im zweiten und dritten Act des neunten Gleichnisses aus dem Thurm entfernt gedacht werden, so ist dieser wieder wie in der dritten Vision nur noch die wahre Kirche, welche so, wie sie gedacht wird, nicht oder noch nicht existirt. Das ist ein folgenreicher Rückfall in die früheren Vorstellungen. Innerhalb der Deutung der sämmtlichen aus den Bergen geholten Steine [7]) wird darauf gar keine Rücksicht mehr

---

1) c. 17 extr. 18.
2) c. 8.
3) c. 6, p. 118, 21; c. 8, p. 120, 25 sqq. cf. c. 19, p. 133, 7 sqq.
4) c. 6, p. 118, 22; c. 8, p. 120, 28 sqq. cf. c. 26, p. 137, 31 sqq.
5) c. 6, p. 118, 22; c. 8, p. 121, 4 sqq. cf. c. 23, p. 136, 2 sqq.
6) c. 6, p. 118, 23; c. 8, p. 122, 10 sqq. cf. c. 26, p. 138, 16 sqq.
7) c. 19—29.

genommen, daß sie sämmtlich nicht bloß von den Bergen hergeholt, sondern auch sofort dem Thurm einverleibt worden sind. Es wird dann folgerichtig auch nicht unterschieden zwischen denen, welche noch drinn sind, und denen, welche wieder hinausgeworfen wurden; der Visitation wird überhaupt nicht gedacht [1]). Daher wird denn auch die dem Hirten aufgetragene Wiedereinfügung in den Thurm gar nicht als Wiederherstellung eines verlorenen Guts, nicht als Rückkehr, sondern einfach als Eintritt in das Reich Gottes bezeichnet [2]). Auch denen, welche nach den Grundlagen des Gleichnisses nie aus dem Thurm entfernt worden sind, steht das Kommen in das Reich Gottes noch bevor [3]).

Es ist also die Darstellung vom neunzehnten Kapitel an durch Hintansetzung der dem neunten Gleichnis eigenthümlichen Auffassung

---

1) Das einzige *ἀπεβλήθησαν* c. 22, p. 135, 21 bezieht sich nicht darauf, sondern bezeichnet die Verwerfung der Unbußfertigen durch den Hirten. Das *ἀπὸ τοῦ πύργου ἀπεῤῥίφησαν καὶ ἀπεδοκιμάσθησαν τῆς οἰκοδομῆς αὐτοῦ* (c. 23, p. 136, 10) bedeutet die Entfernung aus der Nähe des Thurms.

2) c. 20 heißt es von den Reichen: *οἱ τοιοῦτοι οὖν δυσκόλως εἰσελεύσονται εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.* Es wird also als von einem neuen, durchaus zukünftigen Vorgang derselbe Ausdruck gebraucht, welcher nach c. 12 schon in dem *οἱ πιστεύσαντες* (c. 20, p. 133, 28) enthalten ist.

3) Ohne Zweifel ist sim. IX, 29 mit der vers. vulg. zu lesen: *οἱ τοιοῦτοι οὖν ἀδιστάκτως κατοικήσουσιν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.* Denn *ἀδιστάκτως* heißt nicht, wie es bei der Lesart *κατοικοῦσιν* heißen müßte: „Ich zweifele nicht daran, daß sie darin sind“, was überdies im Munde des Engels fremdartig lauten würde, sondern: „Beharrlich, ohne zu wanken werden sie diesem Ziel entgegengehen“. Auch von den untadeligen Bischöfen wird nur ideell gesagt: „Ihr Ort ist schon bei den Engeln“, wenn sie nämlich bis ans Ende ausharren (c. 27 extr. cf.c. 24 extr. das temp. fut., dagegen c. 25 von den verstorbenen Aposteln das praes.). Es wurde die Verschiebung der Anschauung auch dadurch mitbedingt, daß in der That unter den Händen des Hirten auch solche Steine waren, die noch nie im Thurm gewesen waren, nämlich die weißen, aber runden und harten (c. 9. 30 sq.). Sie wurden von ihm behauen so gut wie die, welche bereits im Thurm gewesen; und gerade sie erschienen als besonders werthvoll. Um so ferner mußte der Gedanke rücken, daß die entarteten Christen, welche überhaupt schlimmer sind als die Heiden (c. 18), eine nähere Beziehung zum Thurm haben sollten als jene edle Classe.

des Thurms und des Eintritts in denselben, durch ein mehr oder weniger bewußtes Vergessen der für dies Gleichnis so bedeutsamen Visitation und der dadurch begründeten Unterschiede von Christen im Thurm und außerhalb des Thurms auf den Standpunkt der dritten Vision und, soweit es vergleichbar ist, des achten Gleichnisses zurückgesunken. Wieder ist die Einfügung in den Thurm nicht der durch Gläubig- und Getauftwerden sich vollziehende Eintritt in die Kirche, sondern eine an einen bestimmten Grad religiöser Vollkommenheit geknüpfte definitive Versetzung in die wahre Kirche. War aber dieser Rückfall einmal geschehen, so änderte sich auch nothwendigerweise die Bedeutung der Fundgruben, aus welchen die Steine geholt werden. Sie wurden aus einer Bezeichnung der natürlichen Menschheit in ihrer Bestimmung für die Kirche eine Bezeichnung der Zustände der bereits getauften Christen. Zwar in den Anfängen der zwölf Erklärungen wird stets, wie es die ursprüngliche Auffassung forderte, daran festgehalten, daß die Christen von dorther gläubig geworden sind, daß ihr Christwerden in der Entfernung von den Bergen, in der Tilgung der daher rührenden mannigfaltigen Beschaffenheit bestand. Aber in der Beschreibung selbst werden dann doch die gegenwärtigen, erst durch die verschiedenen Grade des Abfalls und die Thätigkeit des Hirten hervorgerufenen Unterschiede unter den Christen in die Beschaffenheit der Berge zurückgetragen und in der Deutung derselben vorgetragen. Die Schwärze des ersten Berges ist nun Bild der Schwärze der völlig Abgefallenen, die unfruchtbare Kahlheit des zweiten Bild des Mangels an Früchten des Glaubens und der Gerechtigkeit, der Wasserreichthum des achten Bild der erquickenden Predigt, welche von den Aposteln ausgegangen ist u. s. w. Beim dritten Berg wird die Parallelisirung noch trüber; nicht mehr der Berg, sondern die auf ihm wachsenden Dornen und Disteln sind Bild der reichen und in weltliche Geschäfte verwickelten Christen; und noch einmal verschiebt sich das Bild, indem die Dornen als Gleichnis der für die Reichen bestehenden Schwierigkeiten, ins Gottesreich zu gelangen, sie selbst aber als Menschen dargestellt werden, die mit nackten Füßen durch diese Dornen zu gehen haben. Gemeinsam aber ist allen diesen Deutungen, daß sie, wenn man sie beim Wort nehmen wollte, die ganze Lebensgeschichte der Christen, welche auf Glauben

und Taufe folgt, in die Zeit vorher zurücktragen, und zwar ohne den vermittelnden Gedanken, welcher bei der Anlage des Gleichnisses im ersten Kapitel offenbar beabsichtigt war und im sechsten und achten Kapitel theilweise zu Tage trat, daß der Abfall vom wahren Christenthum ein Rückfall in die durch dasselbe überwundene Beschaffenheit sei, wie andererseits auch die nach dem Gläubigwerden bewiesenen löblichen Eigenschaften als Vollendung und Verklärung natürlicher Anlagen, und die vor dem Christwerden bewiesene sittliche Art als Weissagung auf das spätere christliche Verhalten gefaßt werden. Es wird dieser letztere, wenn richtig und vorsichtig behandelt, fruchtbare Gedanke, welchen Hermas mit dem johanneischen Evangelium theilt, von ihm in einer an manichäische Anschauungen anstreifenden Kühnheit wenigstens nach der positiven Seite hin ausgesprochen. Er kennt Menschen, welche sich dem christlichen Glauben und der Taufe noch verschließen und dennoch so köstlich in Gottes Augen sind, so gewiß der christlichen Kirche werden gewonnen werden, daß er sich nicht scheut, sie gut geboren zu nennen und ihnen ein Leben der Unschuld vor dem Glauben zuzuschreiben. Auch dann schon ruht der Segen Gottes auf ihnen; sind sie vollends Christen geworden, so sind sie vollkommen, sind höher angesehn bei Gott als alle Uebrigen, selbst als die Apostel; denn sie haben nicht einmal erfahren, was Sünde sei, können wohl versucht und zu leichten Fehltritten verlockt werden, aber auch von diesen fast nur scheinbaren Sünden bekehren sie sich sofort zu ihrem Herrn [1]). Aber auch nach der negativen Seite hin streift seine Zurückführung des Unglaubens und Abfalls auf eine vorangehende sittliche Beschaffenheit hart an die gleiche Grenze, nämlich an den Gedanken einer unverwüstlichen, auch durch das Christenthum nicht zu überwindenden Naturanlage sittlicher Art [2]). Es werden diese nicht leicht hingeworfenen Gedanken, welche mit den sonstigen Lehrgrundsätzen des Hirten, mit der starken Hervorhebung der sittlichen Verantwortlichkeit und Freiheit des Menschen nicht vereinbar sind, aus der Lebenserfahrung geschöpft sein. Hermas hat sich einen offenen

---

1) sim. IX, 29—31.

2) Vgl. außer der Beschreibung und Deutung des schwarzen Bergs im neunten Gleichnis noch sim. VIII, 6, p. 107, 15 sqq.

Blick, wie für die Schönheit der Natur, so für den angeborenen Adel bevorzugter Naturen bewahrt und muß in seiner nichtchristlichen Umgebung Menschen kennen gelernt haben, vor deren kindlich reinem Wesen sein christliches Urtheil sich beugte. Und umgekehrt kennt er Menschen, deren unlautere Gesinnung und gemeine Anlage nur vorübergehend durch den christlichen Geist zurückgedrängt schien, um dann mit doppelter Gewalt wieder hervorzutreten.

Es liegt auf der Hand, wie sehr diese Denkweise die bezeichnete Zurückverlegung der dem Glauben und der Taufe folgenden Lebensgeschichte der Christen in die vorchristliche Periode ihres Lebens begünstigte und somit zu der Verwirrung gegen Ende des lang ausgesponnenen neunten Gleichnisses, welche durch Nachwirkung der früheren Gesichte zunächst bewirkt wurde, das Ihrige beitrug. Der Erkenntnis der Anschauungen des Hermas vom Wesen und der Entwicklung der Kirche ist die Unebenheit ihrer Darstellung nun nicht mehr hinderlich, nachdem sich ihre Anlässe bloßgelegt haben.

Die mit dem geschichtlichen Christus anhebende und durch die apostolische Predigt gesammelte Kirche steht gegenwärtig unter der Obhut des Bußengels, welcher bemüht ist, die vielen Glieder derselben, von denen bei einer kürzlich stattgehabten großen Prüfung offenbar geworden ist, wie wenig sie ihr in Wahrheit angehören, ihr wieder einzuverleiben und dadurch das Volk des Sohnes Gottes seiner Bestimmung wieder zuzuführen. Daß unter der Prüfung die domitianische Verfolgung zu verstehen sei, ist hiermit bereits gesagt. Es ist jenes Kommen des Herrn zur Prüfung des seit geraumer Zeit nicht mehr anwachsenden Thurms und sein Verschwinden ein geheimnisvoller, fast stummer Vorgang, ein Vorspiel der noch bevorstehenden eigentlichen Wiederkunft, wann er kommt, sich seines gereinigten, zu einem Leib und Geist wieder geeinigten Volks zu freuen (c. 18). Dieser Vorgang gehört aber ohne Zweifel der Geschichte an, ist zeitliche und logische Voraussetzung der ganzen Bußpredigt des Hirten. Nimmt man hinzu, daß die letzte Verfolgung überhaupt als dasjenige Erlebnis der Kirche erschien, in welchem der Zustand der Kirche offenbar geworden ist, der Stoff zu aller Rüge und Mahnung sich gebildet hat, daß ferner

Hermas kein anderes als geistiges Verweilen des Herrn bei seiner Kirche zwischen seinem Leben auf Erden und seiner glorreichen Wiederkunft denken kann, so folgt daraus, daß unter dem Besuch des Thurms durch den Herrn nur ein kürzlich erlebtes Ereignis verstanden werden kann, worin Hermas ein prüfendes und richtendes Handeln des unsichtbaren Herrn an seiner Kirche erkennt. Der Herr kommt durch ein Gericht, welches am Hause Gottes anhebt: so wird sich uns später die endgeschichtliche Aussicht des Hermas näher bestimmen. War nun die letzte Verfolgung ohne Zweifel ein Gericht über die Kirche, ein Vorspiel des letzten, so ergab sich von selbst der Gedanke, daß auch in diesem vorläufigen Gericht schon der Herr zu seiner Kirche gekommen und die Unwahrheit ihres empirischen Bestandes ans Licht gebracht habe [1]). Aber in eben dieser Zeit, welche viel Abfall mit sich führte, gleichfalls noch vor der Gegenwart des Buchs, muß ein Wachsthum der Kirche stattgefunden haben, welches wie ein Ersatz der verlorenen Glieder erscheinen konnte. Das sind die aus der Ebene am Fuß des zwölften Berges geholten weißen Steine. Vor dem Beginn der Thätigkeit des Hirten, noch während der Sichtungszeit sind einige von diesen dem Bau eingefügt worden [2]); andere werden vom Hirten verwendet [3]); von noch anderen wird gehofft, daß sie später eingemauert werden können [4]). Es könnte nun bei einer buchstäbeln-

---

[1]) Lipsius (Zeitschr. f. w. Th. 1866 S. 28, Anm. 2), welcher zwar mit Recht ein „geistiges Kommen" bezeichnet findet, dieses aber in der neuen Bußoffenbarung mit der Sendung des die Herzen erneuernden Geistes geschehen läßt, bedenkt nicht, daß diese Prüfung die scheinbar blühende Kirche trifft und den Zustand erst schafft, welchen der allererste Anfang der Bußpredigt schon zur Voraussetzung hat.

[2]) c. 6, p. 119, 5 sqq.

[3]) c. 9, p. 122, 1 sqq.

[4]) c. 9, p. 122, 14 sqq. — Es ist ein Irrthum, wenn Lipsius (Ztschr. f. w. Th. 1865 S. 275, Anm.) die, von welchen sim. IX, 30 gesagt wird, daß sie gläubig geworden seien, nicht aus der Ebene, sondern aus dem Berge selbst stammen lassen will; denn die Erklärung der Steine des zwölften Berges ist im neunundzwanzigsten Kapitel vollständig abgethan, und am Ende desselben wird deutlich zu den ihnen ganz gleichartigen, aus der Ebene kommenden Steinen übergegangen. Nur zum Zweck der Vergleichung kommt er auf jene wieder zurück. Unter den aus der Ebene geholten Steinen aber

den Auffassung als ein Ungedanke erscheinen, daß, nachdem die ganze Menschheit die christliche Predigt gehört hat, und ihr Alles, was zu gewinnen war, entnommen ist, nachdem auch die Unterwelt ihre Todten hergegeben hat, doch noch eine neue Fundgrube von Christen sich aufthue. Aber es ist, wie schon bei der Erörterung der Aussagen über die damalige Verbreitung des Christenthums erinnert wurde, keine willkürliche Entleerung jener allgemein gehaltenen Ausdrücke, wenn man sie durch die anderwärtsher bekannte Wirklichkeit, deren Kenntnis sie selbst bei den Lesern voraussetzen, beschränkt sein läßt. Der Menschheit, der ganzen Welt ist der Sohn Gottes gepredigt, die Enden der Erde sind erreicht, und zwar nicht erst jetzt, sondern durch die erste Generation apostolischer Prediger, nach deren Tod ein Stillstand eingetreten ist; und doch gibt es noch Menschen, denen die christliche Predigt noch nicht nahe getreten ist. Sollen bei deren Ermittlung die Grundbegriffe des Gleichnisses festgehalten werden, so ist der Gedanke abzuweisen, wie bequem er sich auch den bisherigen Ergebnissen anschließen würde, daß die weißen Steine aus der Ebene Juden seien, welche damals zum Christenthume übergetreten, und an deren Bekehrung sich die Hoffnung geknüpft hätte, daß der letzte noch der Endzeit vorbehaltene Zuwachs zur Kirche gleichfalls durch eine Bekehrung von Israeliten geschehen werde. Das Lob ihrer guten Geburt, ihrer religiösen Naturanlage wäre allenfalls zu verstehen, und auch die geschichtliche Möglichkeit solcher Gedanken ließe sich vielleicht in eben jener Zeit nachweisen. Aber diese wie jede ähnliche Deutung widerstreitet den aus dem Stoff selbst uns erwachsenen Grundsätzen der Auslegung. Sind die Berge eine von allen geographischen und ethnographischen Vorstellungen unabhängige Darstellung der Menschheit, so folgt die gleiche Unabhängigkeit für die Ebene am Fuß des zwölften Berges. Wie dieser nicht das jüdische Volk darstellt, sondern jene oben beschriebene Art naturguter, kindlich unschuldiger Menschen, ganz abgesehen von nationaler Herkunft, so werden auch die den Steinen dieses Bergs ganz gleichartigen Steine nicht durch Ab-

bestehen rücksichtlich der Zeit ihrer Einfügung die drei eben angegebenen Abtheilungen, welche auf die zwei Classen bereits eingefügter und noch einzufügender reducirt werden können.

stammung, sondern durch sittliche Anlage sich auszeichnen. Man darf daher auch nicht sagen, es seien Heiden [1]); es sind Menschen, welche aus den früher entwickelten Gründen ein vorzüglich kostbares Material für den Bau des Reiches Gottes bilden. Aus dem zwölften Berg selbst konnten sie nicht wohl genommen werden, wodurch die Einheitlichkeit und Abgeschlossenheit des ersten großen Acts des Gleichnisses wäre zerstört worden. Die Berge sind hinreichend ausgebeutete Steinbrüche, wüste Stätten, wohin die untauglichen Steine zurückgebracht werden. Sie dienten der Darstellung des Gedankens, daß das Evangelium aller Creatur gepredigt sei. Darum durfte nicht nachträglich an einem einzelnen Punkt der Eindruck der Ganzheit durch Hinzufügung getrübt werden. Im übrigen wird Alles gethan, um die völlige Gleichartigkeit dieser auserlesenen Neulinge mit den älteren, dem zwölften Berg entnommenen Steinen darzuthun.

Schon in der dritten Vision war das Bild der weißen Farbe und der runden Gestalt verwendet worden zur Bezeichnung rechtschaffener Christen, welche zugleich reich und dadurch in einer unzuträglichen Weise mit dem außerkirchlichen Leben verflochten sind [2]). Während aber dort nur von runden weißen Steinen die Rede war, und nicht auf der weißen Farbe der Nachdruck lag, diese namentlich auch nicht in so räthselhafter Weise auf eine reine Naturanlage zum Guten gedeutet wurde, ist umgekehrt im neunten Gleichnis die Rundheit und der dadurch bezeichnete Reichthum einiger weißer Steine nur ein Accidens, wodurch die Behauung, welche für alle, auch die viereckigen weißen Steine erforderlich ist [3]), die nähere Bestimmtheit einer Losreißung von Reichthum und Weltlichkeit erhält. Der ganze Nachdruck aber liegt hier darauf, daß diese theils kürzlich eingefügten, theils noch zu gewinnenden Steine weiß sind, daß die durch sie bedeuteten Menschen von jener naturguten Art sind. Nur solche sollen jetzt noch verwendet werden, damit nicht wieder vergeblich gebaut werde [4]). Es ist vielleicht nur ein

1) So Lipsius, Ztschr. f. w. Th. 1865, S. 274 Anm.
2) vis. III, 6, p. 21, 2 sqq.
3) sim. IX, 6, p. 119, 10 sqq.
4) sim. IX, 30, p. 141, 10 sqq.

Zufall, daß die lateinische Vulgata durch die Lesung: hi autem omnes candidi juvenes (statt inventi) sunt [1]), an die zwei Classen von Christen erinnert, welche in der dritten Vision nächst Aposteln und Märtyrern unbedenklich eingefügt wurden [2]). Allerdings kehrt der dortige Unterschied alter, längst der Kirche angehöriger und neugewonnener Christen unter denen, welche sonst von gleicher Güte sind, hier wieder im Unterschied des zwölften Bergs und der Ebene an seinem Fuß. Wenn es dort von den Jüngeren heißt, daß sie treu sind, und keine Bosheit in ihnen gefunden wurde, und von den Aelteren, daß sie die Gebote Gottes gehalten haben [3]); hier im neunten Gleichnis aber von den Christen des zwölften Berges, daß sie die Gebote Gottes in keiner Sache verletzt und keine Bosheit in sich haben [4]), und von den später Bekehrten oder noch zu Bekehrenden, daß Gott zu ihnen die volle Zuversicht habe, daß sie treu bleiben werden [5]), so ist die Verwandtschaft der Classificirung an beiden Stellen unleugbar. Ja, die sämmtlichen Classen normaler Christen, welche die breitere Ausführung des neunten Gleichnisses bietet, außer den alttestamentlichen Frommen, welche ihm eigenthümlich sind, lassen sich ohne große Kunst in der dritten Vision unterbringen. Der Inhalt des achten und zehnten Berges ist dort auch dem Wortlaut nach vereinigt in der Abtheilung der Apostel, Bischöfe, Lehrer (und Diakonen). Die Märtyrer des elften Berges finden sich auch dort. Die Christen vom siebenten und zwölften Berg, welche kaum zu unterscheiden sind und gewiß nicht unterschieden wären, wenn nicht die Zwölfzahl hätte erreicht werden sollen, erkennen wir in den bewährten Christen, die neuerdings aus der Ebene geholten in den νέοι ἐν τῇ πίστει der dritten Vision wieder. Ebenso entsprechen die tadelnswerthen Christen des ersten bis sechsten und des neunten Berges, soweit ihre Beschreibung an der Beschaffenheit der Steine

---

1) l. l. c. 30.
2) Vgl. oben S. 203 ff.
3) vis. III, 5, p. 19, 9 sqq.
4) sim. IX, 29, p. 140, 15 sqq.
5) c. 30, p. 141, 7 sqq.

selbst gegeben wird und auf den Erfolg der Visitation zurückgeführt werden kann, genau den Classen der einstweilen bei Seite gelegten oder weggeworfenen Steine der dritten Vision. Die dort gewählten Ausdrücke [1]) erinnern so lebhaft an den Erfolg der Visitation im neunten Gleichnis, daß man auf den verkehrten Gedanken kommen könnte, die dritte Vision sei ein verstümmelnder Auszug des neunten Gleichnisses; in Wirklichkeit ist's ein erster Anlauf zur Darstellung des Ganzen, welchem die Kraft zur Durchführung gebricht. Nachdem der Unterschied beider Darstellungen allseitig bestimmt ist, kann die einleuchtende Uebereinstimmung ohne Gefahr anerkannt werden. Dann erhält die gegebene Erklärung des Unterschieds zwischen dem zwölften Berg und der Ebene an seinem Fuß, wenn sie dessen bedürfte, eine Bestätigung durch die dritte Vision, und umgekehrt bestätigt sich vom neunten Gleichnis aus der ohnedies unzweifelhafte Sinn jener Unterscheidung der dritten Vision.

Uebersetzt man die bildliche Darstellung in historische Prosa, so haben in der schlimmen Zeit unter Domitian und während der bald darauf folgenden Wirksamkeit des Hermas, nachdem vorher die Kirche wenigstens Roms längere Zeit hindurch kein Wachsthum zeigte, mehrfache Uebertritte zur christlichen Kirche stattgefunden. Diese Neubekehrten erschienen wie ein Ersatz für die während der Verfolgung Abgefallenen, und erregten wegen ihres lauteren Sinns und ihrer edlen Art die besondere Freude des Hermas. Sie haben theilweise den höheren, wohlhabenden Ständen angehört und die daher drohenden Gefahren zu überwinden gehabt, während andere ihnen ähnliche sich einstweilen noch durch eben diese Verhältnisse haben abhalten lassen, sich zum Christenthum zu bekennen. Soweit sind aber auch sie den Christen bekannt geworden, daß diese nicht von der Hoffnung lassen können, sie einst gleichfalls zu gewinnen. Ob es Heiden oder Juden sind, wird nicht gesagt, geschweige denn eins von beiden betont. Das Volk des Sohnes Gottes bildet sich aus aller Creatur und allerlei Volk; aber nicht die aus dieser Mannigfaltigkeit stammenden

---

1) Vgl. besonders vis. III, 2, p. 16, 4 sqq. mit sim. IX, 6, p. 118, 21 sqq.

Gegensätze, sondern die viel größeren Unterschiede natürlicher Geistesart, Charakterbildung und Denkweise sind es, in deren Ueberwindung, Verklärung und Einigung zu einer Denkweise des Glaubens und einer Gesinnung der Liebe Hermas den Willen des Sohnes Gottes, das Werk des heiligen Geistes, den Sieg der Kirche erblickt.

IV.

Das fünfte Gleichnis.

Es würde die bisherige Darlegung, welche ein in sich übereinstimmendes Bild vom Wesen der Kirche und des Christenthums ergab, unvollständig erscheinen ohne eine Untersuchung des fünften Gleichnisses, dessen vorläufige Zurückstellung oben im Interesse der richtigen Methode gefordert wurde. Obwohl dieses nicht geschaute, sondern vom Bußengel gesprochene Gleichnis weder das Wesen der Kirche, noch ihre geschichtliche Entwicklung darzustellen bestimmt ist, sondern dazu dient, die oben entwickelte Lehre von der Gottwohlgefälligkeit guter Handlungen, welche in ihrer Einzelheit nicht Gegenstand des göttlichen Gebots sind, durch ein vorbildliches Beispiel zu erläutern, so kommen doch bei dieser Gelegenheit die Anschauungen von der Kirche zum Ausdruck, und zwar in einer durch alles bisher Entwickelte wenig vorbereiteten Form. Es enthält das fünfte Gleichnis zugleich den einzigen etwas verweilenden, wenn auch unter einem einseitigen Gesichtspunkt angestellten Rückblick auf die geschichtliche Erscheinung des Sohnes Gottes, und veranlaßt uns dadurch schließlich noch, die Erkenntnis von der Person und dem Werk Christi, welche unser Buch voraussetzt, zu ermitteln, soweit es eben bei einer Schrift möglich ist, welche von Anfang bis zu Ende durch nichts die Absicht verräth, dogmatisch zu belehren, geschweige denn eine religiöse Sondermeinung entgegenstehenden Ansichten gegenüber geltend zu machen.

Der Besitzer eines Ackers macht aus einem Theil desselben einen Weinberg, übergibt diesen einem aus der großen Zahl seiner Knechte erwählten treuen und werthen Knecht mit dem Auftrag, ihn mit einem Zaun von Pfählen zu umgeben [1]), und verspricht ihm für den Fall treuer Erfüllung seiner Aufgabe die Freiheit. Während einer Reise des Herrn richtet der Knecht seinen Auftrag aus. Da er aber sieht, daß das Unkraut im Weinberg wuchert, gräbt er ihn um und rauft das Unkraut aus. Der zurückkehrende Besitzer beruft nun voller Freude über die das Gebot überbietende Treue des Knechts seinen Sohn, der sein Erbe ist, und seine Freunde, mit denen er sich zu berathen pflegt, zu einer Berathung, in welcher sein Vorschlag, den Knecht nicht bloß freizulassen, sondern auch zum Miterben seines Sohnes zu machen, allgemeine Zustimmung findet. Aber noch einmal beweist der Knecht seine edle Gesinnung, indem er von den Speisen, welche ihm sein Herr in überreichem Maße sendet, an seine Mitknechte austheilt, welche in Freude über die Güte ihres Genossen den Herrn bitten, ihn noch mehr auszuzeichnen. Aber nur mit noch größerer Freude wird der vorige Beschluß bei einer neuen Berathung erneuert.

Der eigentliche Lehrzweck dieser Erzählung kann entwickelt werden und wird vom Hirten sofort ausführlich dargelegt, ehe die Deutung der darin liegenden Allegorie gegeben wird. Sie kommt also zunächst nicht als dies, sondern als ein erdichtetes Beispiel einer in ihrer Bethätigung nicht an die Einzelforderung des göttlichen Gebots sich bindenden guten Gesinnung in Betracht. Es ist die Liebe zum Herrn, welche in der ersten Ueberschreitung des Gebotenen, und die Liebe zu den Brüdern, welche in der zweiten sich erweist. Wie wenig der Hirt solche sittliche Leistung als willkürliche Zuthat anzusehen geneigt ist, kann schon das Lob des

---

1) Die lateinische Uebersetzung (vulg. u. palat.): ut vitibus jungeret palos, welcher auch Lipsius (Ztschr. f. w. Th. 1866 S. 50) noch folgt, erfordert τὰς ἀμπέλους statt τὸν ἀμπελῶνα als Objekt zu χαρακοῦν und ist durchaus zu verwerfen, da die Pfähle in der Deutung (c. 5, p. 89, 17 sqq.) nicht als Stützen der einzelnen Weinstöcke, sondern als der den ganzen Weinberg umschließende Zaun erscheinen.

Herrn über den Knecht zeigen [1]). Es war eine in der unbedingt geforderten Gesinnung liegende innere Nöthigung, dies einzelne Gute zu thun, welcher er sich nicht entzog, obwohl der Gesetzesbuchstabe, der Wortlaut des Gebots nichts davon sagte. Insofern entspricht die Erzählung trefflich dem oben entwickelten Lehrzweck. Aber sie ist zugleich Parabel in dem bestimmten, von der biblischen Sprache abweichenden Sinn, welchen Hermas mit dem Wort verbindet. Zu der Deutung [2]), welche in der Anwendung des Beispiels auf die vorliegende Frage besteht, verlangt Hermas dringend eine zweite, welche aus dem in den Worten unmittelbar gegebenen Beispiel das eigentlich gemeinte entwickele, d. h. also die Allegorie erkläre [3]). Nach einigem Widerstreben gibt sie der Hirt. Aber da die erste in kurzen Gleichungssätzen fortschreitende Erklärung bei Hermas außer der Bewunderung, die nicht jeder Leser theilen wird, auch ein großes dogmatisches Bedenken erregt, so folgen einige weitere Erläuterungen, welche ich mit jener in Eins zusammenfasse.

Der Acker ist die Welt. Der Besitzer desselben ist der, der Alles geschaffen und lebendig gemacht hat. Der Sohn im Gleichnis ist der heilige Geist [4]). Der Knecht ist der Sohn Gottes. Die Weinstöcke sind dieses Volk, welches Gott gepflanzt und seinem Sohn übergeben hat. Die Pfähle sind die heiligen Engel des Herrn, welche der Sohn bestellt hat, damit sie das Volk Gottes zusammenhalten und bewahren. Das ausgeraufte Unkraut bezeichnet die Sünden der Knechte Gottes, welche der Sohn Gottes durch große Anstrengungen und Erduldung vieler Mühen hinweggetragen hat. Die Speisen, welche der Herr dem Knecht von seiner Tafel sendet, sind die Gebote, welche Gott seinem Volk durch seinen

---

1) c. 2, p. 86, 3 sq.: *ὅτι τὸ καλὸν φρονήσας οὐ παρενεθυμήθη, ἀλλ' ἐτέλεσεν αὐτό.*

2) Auch der Inhalt des dritten Kapitels wird als *ἐπίλυσις* gegeben, und das Versprechen: *Πάντα σοι ἐπιλύσω* (c. 3, p. 86, 24) scheint, wenn man das vierte Kapitel vergleicht, in Bezug auf dies Gleichnis hiermit erfüllt zu sein.

3) Vgl. besonders c. 4, p. 88, 17: *συνῆκα γὰρ ὅτι παραβολή τίς ἐστι ταῦτα πάντα.*

4) Dieser Satz der vulg. ist trotz lips., pal., aeth. festzuhalten. Vgl. Hilgenfeld z. d. St., wo nur die Beziehung auf sim. IX, 1 (denn diese Stelle ist dort gemeint) verfehlt ist.

Sohn gab. Dem von Sünden gereinigten Volk gab der Sohn dies vom Vater empfangene Gesetz und wies ihm dadurch die Pfade des Lebens. Die Freunde und Rathgeber des Weinbergsbesitzers sind die zuerst geschaffenen obersten Engel, welche sammt dem heiligen Geist, der zuvor gewesen ist und die ganze Welt geschaffen und von Gott eine dazu erwählte menschliche Natur zum Wohnsitz angewiesen erhalten hat, zu Mitrichtern über das irdische Werk des Sohnes Gottes von Gott berufen werden. Untadelig hat jene menschliche Natur dem ihr einwohnenden heiligen Geiste gedient, hat sich stark und tapfer bewiesen in jedem Werk, hat mit dem heiligen Geist schön zusammengewirkt und -gearbeitet und hat ihn, obwohl sie ihn auf Erden besaß, nicht befleckt. Darum hat Gott in jenem Rath beschlossen, diese menschliche Natur zum Genossen des heiligen Geistes zu machen, damit sie eine Wohnstätte habe, und es nicht scheine, als habe sie den Lohn ihrer Arbeit verloren. So soll in diesem Gleichnis der Sohn Gottes nur vorübergehend und fast nur scheinbar in die Lage eines Knechts versetzt erscheinen, während in Wahrheit seine große Macht und Herrschaft darin kund werde. Durch jenes Knechteswerk ist er ein Herr des Volks Gottes geworden, nachdem er alle Gewalt von seinem Vater empfangen hat.

Fassen wir zunächst die auf die Kirche und das Werk Christi bezüglichen Gedanken ins Auge, so könnte es bei oberflächlicher Betrachtung scheinen, als tauche hier der oben [1]) abgewiesene Gedanke des Paulus auf, welchen auch Jesus in einem an das unsrige mehrfach erinnernden Gleichnis ausgesprochen hat [2]), daß die alttestamentliche Gottesgemeinde sich durch die Erscheinung und Thätigkeit Christi zu der neutestamentlichen fortbilde und umgestalte. Wie wir es dem Apostel und dem Evangelisten nicht verargen, daß sie

---

[1]) Vgl. S. 231.

[2]) Matth. 21, 33—39 (vgl. v. 28 ff. u. 3, 9; 8, 11 ff.; 15, 13. 24 ff.). Der Verlauf des Gleichnisses zeigt allerdings, daß es mit einer bloßen Reformation der Gottesgemeinde an Haupt und Gliedern keineswegs gethan ist, wie es nach der ungenügenden und von Jesu ernstlich corrigirten Antwort der Pharisäer scheinen konnte, daß es vielmehr eines Neubaus von Grund aus, der Gründung einer selbständigen Gemeinde Christi bedürfe (v. 42 f. vgl. 16, 18 ff.).

daneben die Anschauung von der Kirche Christi als einer Neuschöpfung hegen, ebensowenig könnte uns die Achtung, welche der Hirt uns bisher abgenöthigt hat, abhalten anzuerkennen, daß er neben diesem im achten und neunten Gleichnis breit ausgeführten Gedanken auch jenen zulasse, wo es der Gedankengang mit sich bringt. Aber es verhält sich nicht so. Wäre nämlich jenes Volk, welches Gott geschaffen, dann seinem Sohn übergeben hat, und über welches dieser nach Vollendung seines irdischen Werks alle Gewalt als Herr desselben erhalten hat, das Volk Israel, so würde der Auftrag Gottes an seinen Sohn unzweideutig dahin gelautet haben, das bis dahin nicht nach außen abgeschlossene und der zusammenhaltenden Obhut der Engel entbehrende Israel dieser Vorzüge theilhaftig zu machen. So gewiß dies nicht sowohl judenchristlich als abgeschmackt wäre, so wenig ist auch anzunehmen, daß derselbe Hermas, den wir bisher kennen lernten, Israel, ohne daß von einer Ausscheidung Widerstrebender oder einer Hinzuerwerbung solcher, die ihm nicht von Geburt angehörten, als „dieses Volk“ [1]), d. h. als die Kirche darstelle, welche der Sohn Gottes umzäunt, der Obhut der Engel anvertraut, von ihren Sünden gereinigt und zum Gebiet seiner dauernden Herrschaft (*κυριότης*) erhalten habe. Selbst die feurigste Liebe eines Israeliten zu seinem Volk konnte sich einem so schwärmerischen Idealismus nicht ergeben, den jede Erwähnung des Kreuzes, jede Erinnerung an die Zerstörung Jerusalems, jede Berührung mit den Juden in Rom, vollends aber, wenn Hermas um 140 geschrieben hätte, die Ereignisse der letzten Vergangenheit Lügen gestraft hätten. Es muß also anders erklärt werden.

Der Hirt stellt das neutestamentliche Gottesvolk, dessen Herr jetzt der Sohn Gottes ist, als bereits vor dem Beginn seines irdischen Werks in der Bildung begriffen vor. Vollendet ist diese Bildung noch nicht, als der Sohn Gottes den ihm vom Vater

---

[1]) c. 5, p. 89, 16: *αἱ ἄμπελοι ὁ λαὸς οὗτός ἐστιν, ὃν αὐτὸς ἐφύτευσεν.* Das Demonstrativ findet weder, wie etwa sim. VIII, 3, p. 104, 4, im Zusammenhang, noch im folgenden Relativ seine Erklärung, muß also, auf die Gegenwart hinweisend, die Kirche als das dermalige Volk Gottes bezeichnen.

aufgetragenen Beruf auszuführen beginnt; sie wird erst durch seine Thätigkeit vollendet. Diesen Gedanken könnte man so vermittelt denken, daß eine mit der Weltschöpfung beginnende [1]) und unter der Hülle der Entwicklungsgeschichte Israels verborgene Heranbildung künftiger Glieder des Volks des Sohnes Gottes, gleichsam eines geistlichen Israels, angenommen würde, welche Christus zu einer Gemeinde organisirt und gegen die nur scheinbar dazu Gehörigen abgesondert hätte. Aber es erscheinen die Acte der Pflanzung und Umzäunung des Weinbergs als einander unmittelbar folgend. Eine Ahnung des Richtigen lag also darin, wenn Hilgenfeld sagte [2]), daß das jüdische Volk hier von vorneherein als das Volk Gottes unter der besondern Aufsicht und Leitung Christi bereits vor seiner irdischen Erscheinung erscheine. Nur ist hier lediglich von der irdischen Erscheinung und Thätigkeit Christi, von der σάρξ, die Gott zu diesem Zweck auserwählt hat, die Rede; es kann also unter dem Volk, welches beim Beginn seiner Wirksamkeit in der ersten Bildung begriffen ist und ihm zur vollendenden Organisirung übergeben wird, nicht das durch Moses verfaßte Israel gemeint sein, sondern nur die bei dem Auftreten Jesu in der Entstehung begriffene Gemeinde des Himmelreichs, welche ihm sofort übergeben wird. Die Wirksamkeit des Täufers also wird als Anfang der neutestamentlichen Verkündigung und somit als Anfang der Gründung einer neutestamentlichen Gemeinde gedacht sein. Welche Aussprüche der Evangelien diesen Gedanken erwecken mußten, braucht nicht nachgewiesen zu werden. Es leuchtet auch von selbst ein, wie nur mit dieser Auffassung die Darstellung übereinstimmt, nach welcher Gott seinem erwählten Sohn die Vollendung eines eben begonnenen Werks überträgt. Als dessen ausdrückliche Aufgabe erscheint die Umzäunung des Weinbergs, die Absonderung desselben von dem übrigen Acker, nach der Deutung also die Abgrenzung der werdenden christlichen Kirche gegen die Welt, die Herstellung einer von der übrigen Menschheit unterschiedenen und unterscheidbaren Gemeinde. Daß der Hirt als die einzelnen Pfähle die

---

1) Ueber den Ursprung Israels müßten wir nach sim. IX, 15, p. 129, 19 sqq. jedenfalls zurückgehn.

2) Zeitschr. f. w. Th. 1858, S. 435.

Engel ansieht, erklärt sich aus der hohen Bedeutung für die Sammlung der Individuen zur Kirche und ihre Bewahrung in derselben, welche in allen Theilen des Buchs den Engeln zugeschrieben wird. Aber so wenig, wie im neunten Gleichnis durch die Bauthätigkeit der Engel die Bedeutung der christlichen Predigt und der kirchlichen Handlungen beeinträchtigt wird, so wenig darf man auch hier den ausdrücklichen Auftrag Gottes an seinen Sohn auf die Uebermittelung eines Befehls an die Engelwelt beschränken, wozu Gott eines sonderlich treuen Knechts wahrlich nicht bedurfte. Um des Lehrzwecks der Parabel willen kam es darauf an, die *ἐντολή* auf einen möglichst kurzen Ausdruck zu bringen und möglichst Vieles und gerade das Schwerste als darüber hinausgehende Leistung zu gewinnen. Der Stoff ist nicht glücklich gewählt und muß unter dem Zweck der Darstellung leiden. Denn nun erscheint nicht etwa, wie es bei späteren dogmatischen Erörterungen vorgekommen ist, die Herstellung seiner persönlichen Gerechtigkeit als Pflicht Jesu und die zum Besten der Menschheit vollbrachte Leistung als ein Werk freier Liebe, sondern e i n e, tiefer gefaßt, alle anderen in sich schließende Seite des Wirkens Jesu wurde als seine eigentliche Pflicht von den übrigen getrennt. Hätte er nur das eigentliche Gebot erfüllt, so hätte er allerdings das Schöne außer Acht gesetzt und nicht vollbracht [1]); es erscheint also im Grunde doch Alles, was er gethan hat, als ein Beweis seiner pflichtmäßigen Treue gegen den auf die Kirche bezüglichen Willen Gottes. Aber der Lehrzweck der Parabel brachte es mit sich, daß das Meiste als ein an sich selbst nicht erforderter, sondern überschüssiger Beweis dieser Treue dargestellt wurde. So zunächst die Sündenreinigung des Volks Gottes [2]). Daß sie nicht etwa in Ermahnungen und sittlicher Erziehung bestehen soll, zeigt die dritte Stufe, auf welcher erst die Mittheilung des Gesetzes an die von der Sünde

---

1) Vgl. oben S. 247, Anm. 1.

2) sim. V, 6, p. 90, 6: *Καὶ αὐτὸς τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν ἐκαθάρισε πολλὰ κοπιάσας καὶ πολλοὺς κόπους ἠντληκώς· οὐδεὶς γὰρ δύναται σκαφῆσαι ἄτερ κόπου ἢ μόχθου. Αὐτὸς οὖν καθαρίσας τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ, ἔδειξεν αὐτοῖς τὰς τρίβους τῆς ζωῆς, δοὺς αὐτοῖς τὸν νόμον, ὃν ἔλαβε παρὰ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ.*

bereits Gereinigten stattfindet. Die starke Hervorhebung der Mühe, welche der Sohn Gottes darum zu erdulden hatte, läßt an nichts Anderes als das im Tode gipfelnde Leiden Jesu als Mittel der Sündenreinigung denken. Darin beirrt mich nicht, daß als drittes diesem folgendes Thun des Sohnes Gottes die Mittheilung des Gesetzes erscheint. Denn sollte einmal die unglückliche Unterscheidung pflichtmäßiger und überschüssiger Leistung auf das Werk Christi angewandt werden; so mußte in chronologischer Folge dargestellt werden, was in der That parallele Seiten eines Lebenswerks sind. Wollte man auf dem nur der Darstellung angehörigen Schein chronologischer Folge bestehen, so würde man den unvollziehbaren Gedanken erhalten, daß Christus erst zum Lohn der Organisirung einer Gemeinde und der Sündenreinigung am Ende seiner Wirksamkeit auf Erden von seinem Vater die Gebote (die Speisen des Gleichnisses) zur eignen Nahrung erhalten habe, welche er dann weiterhin auch seinen Mitknechten mitgetheilt hätte. Wie unbequem dem Hirten selbst diese Reihenfolge ist, zeigt sich auch darin, daß für die dritte Leistung ein besonderer Lohn nicht mehr gefunden werden kann. Es ist ihm eben geläufig, die Erhöhung des Menschen Jesus zu übermenschlicher Herrlichkeit als Lohn seines demüthigen Leidens bis zum Tode, also der zweiten Leistung, zu denken.

Eine andere Incongruenz des Gleichnisses ergibt sich dadurch, daß die Glieder des Volks, welche zunächst als Weinstöcke vorgestellt werden, zugleich als Mitknechte des treuen Knechts erscheinen [1]). Nur das Verlassen der bildlichen Rede verhüllt in der Deutung diese völlige Sprengung der ursprünglichen Anlage, welche allein schon unser Gleichnis als das unvollkommenste des ganzen Buchs charakterisirt. Ueberall aber zeigt sich, daß die sonstige Anschauung von denselben Dingen größer angelegt gewesen sein muß, als der diesmalige Lehrzweck und seine bildliche Einkleidung erkennen läßt. Es ist z. B. aus dem fünften Gleichnis gar nicht, sondern allein aus einer sonst vorhandenen tieferen Auffassung des Erlösungswerks zu begreifen, daß die Sündenreinigung als besonders mühsam

---

1) Vgl. c. 5, p. 89, 16 sqq. 20 sqq.; c. 6, p. 90, 9 sqq. mit c. 2, p. 86, 9 sqq.

bezeichnet wird. Denn die Versicherung, daß das Umgraben und Ausjäten eines Weinbergs mühsamer sei als die Umzäunung desselben mit einer Pallisadenreihe, wird niemand glauben; jeder erkennt vielmehr, daß das Gleichnis hier wiederum stark hinkt, weil die Betrachtung des Sohnes Gottes als Vorbild für ein übergesetzliches Thun des Christen nicht geeignet ist, der Glaubenserkenntnis des Hermas über die Sündentilgung zum vollen Ausdruck zu verhelfen. Es sind dies üble Folgen davon, daß einem an sich schon misverständlichen Gedanken ein noch misverständlicherer parabolischer Ausdruck gegeben ist. Es zeigen sich ähnliche Folgen für die hier durchgeführte Darstellung der Person des Sohnes Gottes.

Dem Hermas selbst erscheint sie höchst fremdartig, der Würde des Sohnes Gottes, wie er sie sonst vorzustellen gewöhnt ist, wenig entsprechend [1], und wir müssen bekennen, daß die Versicherung des Gegentheils [2]) nicht durch einen klaren Nachweis der Uebereinstimmung mit den sonstigen Aussagen des Buchs unterstützt wird. Es soll am Schluß des Abschnittes [3]) noch einmal auf den moralischen Lehrzweck des Ganzen zurückgegangen werden; es muß daher auch die Deutung sich innerhalb der Grenzen halten, innerhalb welcher Jesus Vorbild für ein überschüssiges Ueben der Liebe zu Gott und den Brüdern ist. Selbst wenn Hermas die Formeln einer ausgebildeten Christologie zur Hand gehabt hätte, hätte die Menschwerdung von der Betrachtung ausgeschlossen werden müssen, weil diese zwar ebensogut wie alles Thun Gottes dem Menschen zum Vorbild dienen kann, aber in diesem weiteren Rahmen ein Gegensatz von Pflicht und darüber hinausgehender Leistung nicht anzubringen war. Nur innerhalb des Jesu aufgetragenen Berufswirkens war dies möglich; nur darin steht er zu Gott im Verhältnis des *δοῦλος* zu seinem *οἰκοδεσπότης* mit bestimmtem Auftrag. Darum wird derselbe, welcher in der Deutung und der Frage des Hermas der sonstigen Redeweise des

---

1) c. 5, p. 89, 30: *Διὰ τί, φημί, κύριε, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ εἰς δούλου τρόπον κεῖται ἐν τῇ παραβολῇ;*

2) c. 6, p. 90, 1 sqq.

3) c. 7.

Buchs entsprechend durchweg ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ genannt wird [1]), innerhalb des Gleichnisses durchweg als δοῦλος bezeichnet, welcher sich zu den Christen als seinen συνδούλοις verhält, und dem heiligen Geist, welcher von jeher war, und den obersten Engeln, den Mitberathern Gottes, als σάρξ, als zeitlich und leiblich lebender Mensch gegenübergestellt und untergeordnet. Denn, während er (im Gleichnis) der Knecht ist, sind jene Engel die Freunde Gottes und Mitrichter über ihn, stehen also höher als er während desjenigen Stadiums und in derjenigen Beziehung, welche hier allein in Betracht gezogen sind. Noch größer erscheint die Kluft zwischen ihm und dem heiligen Geist, welcher im Gleichnis der Sohn des Weinbergsbesitzers ist [2]). Der Knecht erscheint ganz in denselben Ausdrücken, wie sonst die Christen, als ein vom heiligen Geist inspirirter Mensch, wenn er als eine unter vielen Andern zur besonderen Wohnung des heiligen Geistes auserwählte Menschennatur (σάρξ) dargestellt wird [3]). Daß dabei nicht an einen seelenlosen

---

[1]) c. 5, p. 89, 15 sq. 22. 30; c. 6, p. 90, 1. 4 sq. 5. Außerdem wird noch zweimal (c. 6, p. 90, 11. 13) Gott sein Vater genannt.

[2]) Wenn Lipsius (Ztschr. f. w. Th. 1865, S. 277) sagt, daß das πνεῦμα ἅγιον nicht bloß im Gleichnis, sondern auch in der Deutung desselben als der υἱὸς ἀγαπητὸς und κληρονόμος erscheine, so ist das erstlich ungenau geredet, da der erstere Ausdruck nur im Gleichnis einmal vorkommt, und übrigens eine Bemerkung von gleichem Werth, als wenn man sagen wollte: „Nicht bloß im Gleichnis vom Unkraut unter dem Waizen, sondern auch in der Deutung desselben sind die Bösen Unkraut und die Gerechten Waizen." Nur wo ein Stück des Gleichnisses zur Deutung wieder vorgelegt wird, heißt es (c. 6, p. 90, 13): ὅτι δὲ ὁ κύριος σύμβουλον ἔλαβε τὸν υἱὸν αὐτοῦ κ. τ. λ., und nachher noch einmal (p. 90, 25). Die einzige Ungenauigkeit in dieser Hinsicht, welche aber wahrlich nicht die größte des Abschnitts ist und an der Sache nichts ändert, besteht darin, daß die daneben genannten Engel nicht gleichfalls in ihrem bildlichen Kleide als Freunde des Weinbergsbesitzers belassen werden. In der Bezeichnung des Letzteren als κύριος liegt, wie die Vergleichung von c. 2, p. 85, 15; c. 5, p. 89, 13 zeigt, keine derartige Incongruenz, für welche übrigens Beispiele aus dem ganzen Buch beizubringen, ein Leichtes wäre.

[3]) Vgl. außer sim. V, 7 besonders mand. III, wo die ganze Persönlichkeit des natürlichen Menschen dem ihm einwohnenden πνεῦμα als σάρξ gegenübergestellt wird, und die Ausdrücke ἐν τῇ σαρκὶ ταύτῃ und ἔν σοι unterschiedslos wechseln.

Leib gedacht werden solle, wird zugestanden [1]). Der Mensch Jesus also, um in unsrer Sprache zu reden, ist derjenige Knecht Gottes, welchen Gott erwählt und mit der Vollendung der vor seiner Erwählung schon in der Bildung begriffenen Gemeinde beauftragt hat. Dieser Mensch ist das Subjekt des heiligen und tapfern Lebenswandels, der Umzäunung, Sündenreinigung und Belehrung der Gemeinde, kurz des ganzen verdienstlichen und überverdienstlichen Werks der Erlösung. Er ist dann auch das Objekt der Erhöhung nicht bloß über alle Mitknechte, sondern auch über die obersten Engel, die Freunde Gottes, welche vordem hoch über ihm standen; denn die *σάρξ*, der ganze Mensch Jesus, wird zum Lohn seiner Lebensarbeit zum Miterben des ewigen heiligen Geistes erhoben und erhält eine Wohnung im Himmel, welche Ausdruck dieser Erhebung ins göttliche Wesen ist. Dieser Mensch wird scharf unterschieden von dem heiligen Geist, welchen Gott in ihm hat Wohnung nehmen lassen, dem er heilig gedient, mit welchem zusammen als einer andern Person er gearbeitet und gewirkt, welchen er wie ein anvertrautes Gut rein bewahrt hat. Kurz, der heilige Geist ist und bleibt vom Menschen Jesus ebenso scharf und mit denselben Ausdrücken unterschieden, wie von jedem Christen [2]); und es heißt den Text recht förmlich verspotten, wenn man sagt, daß hier der historische Christus mit dem präexistenten Geist in Folge der Erhöhung zur persönlichen Einheit verbunden sei, und daß ihm vermöge dieser Erhöhung (ex adoptione) ebenfalls die Bezeichnung als *υἱὸς τοῦ θεοῦ* zukomme [3]). „Miterbe und Genosse eines Andern sein", heißt doch nicht „dieser Andere selbst sein und in persönliche Einheit mit ihm aufgehen". Das *σύν* in *συγκληρονόμος* [4]) statuirt keine engere persönliche Beziehung zwischen dem heiligen Geist und dem nun erhöhten Knecht, als das *σύν* in *συγκοπιᾶν* und *συνεργεῖν* [5]), welches von dem irdischen Lebens-

[1]) z. B. von Hilgenfeld, Ztschr. f. w. Th. 1858, S. 434 f. und Lipsius a. a. O. 1865 S. 277: „Die *σάρξ* oder der Mensch Jesus."

[2]) Der oben S. 165, Anm. 4, S. 166, Anm. 2. 3 nachgewiesenen Ungenauigkeiten, welche den Geist und den Geistesträger zu vermischen scheinen, enthält sich Hermas hier völlig.

[3]) So zuletzt Lipsius a. a. O. S. 277.

[4]) c. 2, p. 86, 3. 6. 20; cf. c. 6, p. 90, 23: *κοινωνόν*.

[5]) c. 6, p. 90, 21.

wandel gilt. Vollends unrichtig ist es, daß der Name „Sohn Gottes“ als Ertrag der Erhöhung des Knechts gedacht werde. Denn, während der heilige Geist in der Deutung, in eigentlicher Rede hier ebensowenig als im ganzen Buch Sohn Gottes genannt wird, wird Jesus von Anfang an so genannt. Es ist ja der Sohn Gottes, welcher im Gleichnis als Knecht erscheint [1]). Er ist es schon, als er den Auftrag vom Vater empfängt; ihm, dem Sohn, gibt der Vater das Gesetz, welches er dem Volk gibt; dem Sohn gibt er zuletzt alle Gewalt und macht ihn dadurch zum Herrn des Volks. Mit einem Nachdruck, welcher den Anstoß des Hermas beseitigen soll, wird alles dies hervorgehoben. Aber gleichwohl wird an dem diesmaligen Lehrzweck festgehalten, nach welchem der Sohn Gottes als Knecht dargestellt werden sollte. Der Knechteszustand auf Erden [2]), vermöge dessen der Sohn Gottes unter den Engeln steht, hat sein Ende erreicht durch seine Erhöhung zu der himmlischen Wohnung, in welcher er alle Gewalt besitzt, Mitbesitzer der Herrlichkeit des schöpferischen Gottesgeistes und insbesondere Herr des Volks Gottes ist.

Nur noch eine Frage erübrigt, ehe wir mit dieser unzweifelhaften Meinung des fünften Gleichnisses die übrigen christologischen Aeußerungen zusammenstellen können, nämlich die nach dem Anfang der Inspiration des Menschen Jesus durch den heiligen Geist. Der Erwählung und Beauftragung des Knechts im Gleichnis entspricht, wie gezeigt, in der geschichtlichen Wirklichkeit der Amtsantritt Jesu, nachdem durch die der seinigen vorangehende und wesentlich gleichlautende Predigt des Täufers eine Gemeinde des Himmelreichs sich zu bilden begonnen hatte. In der Deutung

---

1) c. 5, p. 89, 15: *ὁ δὲ δοῦλος ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστίν*. Er sagt nicht, wie er doch nach der gewöhnlichen Auffassung mindestens sagen müßte: Der Knecht ist ein Mensch, welcher durch seine Gemeinschaft mit dem vorher erwähnten eigentlichen Sohn auch ein Sohn Gottes geworden ist. — Wie in der Frage des Hermas (vgl. oben S. 253, Anm. 1), so ist *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*, der einzige Gottessohn, den es gibt, auch in der Antwort des Engels (c. 6, p. 90, 1 sqq.) das Subjekt des Knechtseins u. s. w.

2) Vgl. den Gegensatz des *ἐπὶ τῆς γῆς* (c. 6, p. 90, 25) mit dem *τόπος τῆς κατασκηνώσεως* (l. l. p. 90, 28) und damit wieder sim. IX, 24, p. 137, 11 sq.

aber entspricht diesem Act die Einsenkung des heiligen Geistes in den zu diesem besondern Beruf erwählten Menschen [1]). Nimmt man hinzu, daß die treue Beobachtung des göttlichen Gebots durch Jesum hier ein Nichtbeflecken des heiligen Geistes genannt wird [2]), gerade so, wie Hermas in Bezug auf die Christen diese beiden Ausdrücke wechseln läßt, daß ferner bei diesen der Empfang des heiligen Geistes und die Einpflanzung der Gebote an den Act der dem Glauben folgenden Taufe geknüpft ist [3]), läßt man sich endlich durch die bereits erkannte historische Grundlage dieser ganzen Auseinandersetzung, welche auch in einzelnen Ausdrücken durchzublicken scheint [4]), auf die Spur leiten, so ist anzunehmen, daß Hermas sich die Beauftragung Jesu und seine Ausrüstung mit heiligem Geist gleichzeitig und beides in der Taufe durch Johannes geschehen denkt. Und wie sollte er es sich anders vorstellen, wenn er einmal den Moment der Beauftragung Jesu ins Auge fassen und sein darauf folgendes irdisches Wirken als Vorbild der Christen hinstellen wollte? Es wird diese einseitige Betrachtungsweise beharrlich bis zu der Erhöhung des treuen Knechts zur Herrschaft durchgeführt; und nur die ebenso beharrliche Benennung desselben als Sohnes Gottes, welche weder als Folge jener Beauftragung noch dieser Erhöhung erscheint, verbindet diese Darstellung mit den bisher beobachteten Anschauungen von der Person Christi. Der Unterschied aller übrigen Aussagen von dem Bild des fünften Gleichnisses erklärt sich aus dem Zwiefachen, daß Hermas nur hier die geschichtliche Erscheinung des auf Erden wandelnden Gottessohns vorführt, und daß er auch diese zum Zweck einer moralischen Anweisung unter den Gesichtspunkt ihrer Gleichheit mit dem Leben der Christen stellt.

---

1) Vgl. c. 2, p. 85, 5 sq. (*καὶ ἐκλεξάμενος δοῦλόν τινα πιστὸν καὶ εὐάρεστον ἔντιμον προσεκαλέσατο αὐτὸν καὶ λέγει αὐτῷ κ. τ. λ.*) mit c. 6, p. 90, 15 (*τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον . . . κατῴκισεν ὁ θεὸς εἰς σάρκα ἣν ἐβούλετο*).

2) c. 6, p. 90, 19.

3) Vgl. oben S. 151 ff. 166.

4) Vgl. das *εὐάρεστος* (c. 2, p. 85, 6; cf. p. 85, 26. 30) mit dem *εὐδόκησα* (Matth. 3, 17); das *ἐξελέξατο* (s. Anm. 1) mit *ὁ τοῦ θεοῦ ἐκλεκτός* (Luc. 23, 35).

Ueberall erscheint, wie es hier mit besondrer Schärfe hervortritt, der heilige Geist persönlich unterschieden vom Sohne Gottes. Dieser war nicht bloß, sondern ist auch jetzt noch Träger des heiligen Geistes [1]); es ist ein dem Sohn Gottes zunächst eignendes Gut, welches er als seinen Geist den an ihn Glaubenden mittheilt; der in den Gläubigen wohnende heilige Geist steht in Gestalt der zwölf Jungfrauen neben dem Fels mit dem Thor, d. h. neben dem Sohn Gottes, welcher ewig ist, sich aber am Ende der Geschichte offenbart hat. Während dieser Sohn Gottes, in andrer Gestalt gedacht, von der Kirche abwesend ist, bleibt der heilige Geist bei der Kirche und begrüßt den wiederkehrenden Sohn Gottes als einen von sich persönlich verschiedenen. Freilich hat dieser, beständig sowohl in Abhängigkeit als im Unterschied vom Sohn Gottes erhaltene Geist auch vor der geschichtlichen Erscheinung des Sohnes Gottes in den Frommen des A. T.'s gewirkt, aber eben nicht als Kraft des Sohnes Gottes. Sie sind in den Tod gesunken und darin verblieben, bis sie denselben und doch nicht mehr denselben Geist aufs neue empfingen als Geist des Sohnes Gottes. Als dieser ist er erst wirksam seit der geschichtlichen Erscheinung Christi vermittelst der Predigt, die ihn zum Inhalt hat, und der Taufe, welche seinen Geist mittheilt.

Der Sohn Gottes aber, derselbe nämlich, welcher nun gepredigt wird und einst wiederkommen wird, der Einzige, den Hermas überhaupt so nennt, existirt nicht erst seit seiner Offenbarung, was ja ein Widerspruch in sich selbst wäre. Als eine und zwar von dem danebenstehenden Geist unterschiedene Person erscheint der vorgeschichtliche und dann geschichtliche Sohn Gottes unter dem Bild des alten Felsens und neuen Thors; und keiner Auslegungskunst wird es gelingen, diesen das ganze neunte Gleichnis beherrschenden Satz in den Ungedanken zu übersetzen: Fels und Thor stellen den heiligen Geist dar, welcher von Ewigkeit ist, am Ende der Zeit aber sich dadurch offenbart hat, daß er einen von ihm persönlich unterschiedenen Menschen inspirirt, zum Sohne Gottes erhebt, dann aber diesen in sich oder sich in ihm dermaßen untergehen läßt, daß nun der Name „Sohn Gottes", welcher

[1]) Vgl. hierzu und zu der folgenden Zusammenfassung S. 162 ff.

eigentlich dem heiligen Geist gebührt, und sämmtliche eigentlich diesem zukommende Attribute der Ewigkeit, der Schöpferthätigkeit u. s. w. auf diese Mischgestalt übergehen, welche ohne Vernichtung einer der beiden während des irdischen Lebens Jesu deutlich unterschiedenen Personen nicht zu Stande kommen konnte. Daß Hermas an solchen Ungeheuerlichkeiten unschuldig ist, erhellt daraus, daß im fünften Gleichnis der Sohn Gottes, welcher Knecht gewesen ist, auch im Stand der Erhöhung von dem heiligen Geist als seinem Genossen und Miterben und ebenso im neunten Gleichnis bildlich und wörtlich der Geist des Sohnes Gottes vom Sohn Gottes unterschieden wird. Nach diesen unzweideutigen und zahlreichen Aussagen müssen wenige scheinbar widersprechende verstanden werden [1]).

An dem einen Sohn Gottes, welcher den alttestamentlichen Frommen noch verborgen war und Inhalt der apostolischen Predigt ist, wird eine doppelte Seite unterschieden. Er ist einerseits älter als alle Schöpfung Gottes, andrerseits aus der vorigen Verborgenheit am Ende der Tage hervorgetreten, damit man durch ihn zu Gott und ins Reich Gottes kommen könne, und die Kirche sich auf ihm erbaue [2]). Ausdrücklicher, als es hier geschieht, konnte die persönliche Identität des Sohnes Gottes nach seinem vorweltlichen Sein und seiner endgeschichtlichen Offenbarung nicht bezeugt werden. Nicht das Thor an und für sich ist der Sohn Gottes, sondern der alte von dem neuen Thor durchbrochene Fels. Es ist

---

[1]) So zeigte sich schon (vgl. S. 49. 165), wie Hermas nur allgemein christlich redet, wenn er an die Stelle des dem Christen einwohnenden Geistes des Sohnes Gottes diesen selbst und an dessen Stelle wieder Gott treten läßt, oder auch, ohne sich solcher Unterscheidung bewußt zu sein, das deutsame *ὁ κύριος* anwendet. Eben dahin gehört die einzige etwas dunkle Stelle zu Anfang des neunten Gleichnisses, von welcher später zu handeln ist.

[2]) sim. IX, 12 (vgl. oben S. 152 f.): *Ἡ πέτρα καὶ ἡ πύλη τίς ἐστιν; Ἡ πέτρα, φησίν, αὕτη καὶ ἡ πύλη ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστίν . . . . ὁ μὲν υἱὸς τοῦ θεοῦ πάσης τῆς κτίσεως αὐτοῦ προγενέστερός ἐστιν, ὥστε σύμβουλον αὐτὸν γενέσθαι τῷ πατρὶ τῆς κτίσεως αὐτοῦ· διὰ τοῦτο καὶ παλαιός ἐστιν. Ἡ δὲ πύλη διὰ τί καινή, φημί, κύριε; Ὅτι, φησίν, ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν τῆς συντελείας φανερὸς ἐγένετο, διὰ τοῦτο καινὴ ἐγένετο ἡ πύλη, ἵνα οἱ μέλλοντες σώζεσθαι δι' αὐτῆς εἰς τὴν βασιλείαν εἰσέλθωσι τοῦ θεοῦ.*

also das Offenbarwerden des Sohnes Gottes nicht Entstehung einer neuen Persönlichkeit, sondern Erlebnis des zuvor seienden und auch noch dem Offenbarwerden das, was er vorher war, bleibenden Sohnes Gottes. Beide Seiten umfaßt der eine Name, und von einem Einzigen gilt beides, daß er alt und daß er neu ist. Alt aber nennt ihn Hermas nicht im Sinne einer sonderlich langen Präexistenz [1]), denn die umständliche Umschreibung dieses Gedankens durch die Worte „älter als alle seine (d. h. Gottes) Creatur" läßt keinen Zweifel darüber, daß er ihn mit dem ewigen Gott zusammenfaßt und allem Geschaffenen ohne Ausnahme gegenüberstellt. Hermas kann aber dieses vorweltliche Sein des Sohnes Gottes schon deshalb nicht im Sinn einer sogenannten idealen Präexistenz meinen, weil er es mit dem realen Sein der Geschöpfe vergleicht und im Vergleich zur Gewordenheit dieses jenes vorweltlich denkt. Auch wäre eine ideale Präexistenz des Sohnes Gottes nichts ihn von der Creatur, welcher er hier gegenübergestellt wird, Unterscheidendes. Auch die Kirche, welche doch eine *κτίσις* und *ποίησις* Gottes ist [2]), existirt in dieser Weise vor allen übrigen Schöpfungen. Das Sein, welches den Sohn Gottes von aller Creatur unterscheidet [3]), muß also ein anderes sein. Auch das Bild des unendlich großen Felsens, an welchem das Thor (die geschichtliche Offenbarung) ein neuerdings hinzugetretenes Accidens ist, eignet sich nicht zum Ausdruck des Gedankens, daß der ewige Rathschluß Gottes endlich sich verwirklicht habe. Vollends aber widerspricht dem Gedanken einer bloß idealen Präexistenz des Sohnes Gottes, daß er in Folge dessen, daß er älter als alle Creatur ist, der Mitberather seines Vaters beim Werk seiner Schöpfung hat sein.

---

[1]) Vgl. zum Ausdruck z. B. Joseph. c. Apion. II, 27: *πρεσβύτατον ὁ θεός*, im Vergleich mit menschlichem Alter.

[2]) Vgl. oben S. 196 f.

[3]) Niemand wird die Bemerkung des achten Gleichnisses, wonach Gott der Schöpfer des den Sohn Gottes bezeichnenden Weidenbaums ist (sim. VIII, 2, p. 103, 22 sq.), benutzen, eine Geschöpflichkeit des Sohnes Gottes daraus zu beweisen. Es ist dort von dem erschienenen Sohn Gottes, als welcher er Inhalt der apostolischen Predigt ist, die Rede. Es ist also die Pflanzung und Erschaffung des Baums das Offenbarwerden des Sohnes Gottes.

können, und daß er die ganze Schöpfung trage[1]. Wenn nun im fünften Gleichnis von dem heiligen Geist gleiche Vorweltlichkeit ausgesagt und ihm scheinbar sogar ausschließlich die Schöpfung zugeschrieben wird[2], so folgt daraus ebensowenig die Identität des heiligen Geistes mit dem präexistenten Sohn Gottes als mit dem Vater, welcher unbeschadet jener Aussagen sehr häufig Weltschöpfer genannt wird[3].

Es bleibt also dabei, daß Hermas dem vom heiligen Geist persönlich unterschiedenen Sohn Gottes ein vorweltliches, d. h. ewiges Sein zuschreibt, wie jenem. Wie er sich nun aber den Uebergang aus der ewigen Verborgenheit in die geschichtliche Erscheinung denke, hat er keinen Anlaß gehabt zu sagen, am wenigsten im fünften Gleichnis, wo er Jesum als treuen Knecht Gottes vom Anfang seiner Berufsthätigkeit bis zu seiner Erhöhung darstellte. Wir erfahren auch nicht, ob er sich den Namen *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* aus einem bestimmten Vorgang genetisch erklärt habe. Nur das schien durch das fünfte Gleichnis ausgeschlossen, daß er Jesum wegen seiner Ausrüstung mit dem heiligen Geist bei Gelegenheit seiner Taufe oder gar wegen seiner Erhöhung so genannt wissen wollte. Nicht, weil er ein treuer Knecht war, ist er nun der Sohn Gottes, sondern man soll sich nicht daran stoßen, daß der, welcher Gottes Sohn ist, ein Knecht „auf Erden" gewesen ist. Andrerseits darf man nicht daraus, daß Hermas den Namen „Sohn Gottes", außer welchem er überhaupt keinen Namen des Erlösers kennt, auf den Präexistenten überträgt, schließen, daß er einen Act vorzeitlicher Zeugung angenommen habe. Hermas lebte noch in der glücklichen Zeit der Kirche, in der man sich der Begründung des Heils in dem Ewigen, welcher als der Offenbargewordene Jesus und Christus und Sohn Gottes und unser Herr und das Wort und Gesetz Gottes hieß, erfreute, ohne das Bedürfnis zu fühlen, einige dieser Namen als ausschließliche Bezeich-

---

1) Vgl. mit sim. IX, 12 auch c. 14, p. 128, 14—16.

2) sim. V, 6, p. 90, 15: *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ προόν, τὸ κτίσαν πᾶσαν τὴν κτίσιν.*

3) vis. I, 1, p. 4, 12; c. 3, p. 7, 12 sqq. mand. I. sim. IX, 1, p. 113, 16; c. 25, p. 137, 14.

nungen des Vorweltlichen auszusondern, und ohne sich der Täuschung hinzugeben, daß willkürliche Erklärungen dieser ursprünglich anders gemeinten Namen das ewige Wesen Gottes und Christi dem menschlichen Verständnis näher bringen. Wer freilich in dem Anfang dieser Denkübungen das Aufkommen des Christenglaubens an den dreieinigen Gott erblickt, steht hier vor einem dogmenhistorischen Wunder, dessen Thatsächlichkeit wo möglich beseitigt werden muß, wenn er sieht, daß Hermas an einen ewigen Gott und seinen ewigen Sohn und den ewigen heiligen Geist und doch nur an einen Gott und Herrn durch seinen Sohn in Kraft des heiligen Geistes glaubt [1]). Das einzig Natürliche aber ist dies in den Gemeinden, an welche Paulus seine Briefe schrieb, und in welchen getauft wurde, wie es Matth. 28, 19 angeordnet ist.

Es muß dies Ergebnis, welches die bisher besprochenen Stellen aufnöthigen und welches allein ausreicht, die Anschauungen des Hirten vom Wesen des christlichen Lebens zu erklären, noch gegen einige triftigere Einwendungen sicher gestellt werden, als die bisher abgewiesenen waren. Es erschien im neunten Gleichnis der Sohn Gottes nicht bloß, sofern er Voraussetzung und Grund der Kirche, Mittler zwischen Gott und den Menschen, Ausgangspunkt des in der Taufe sich mittheilenden heiligen Geistes und Inhalt der apostolischen Predigt ist, sondern auch sofern er von der irdischen Entwicklung der Kirche abwesend ist, ihren Bau aus der Ferne durch seinen Willen leitet, sie in einer gewaltigen Krise heimsucht und am Ende ihrer Entwicklung wiederkommen wird. In jener Hinsicht stellen ihn Fels und Thor dar, in dieser der erhabene Mann, von welchem während seiner Abwesenheit wiederholt als dem Eigenthümer und Herrn des Thurms geredet wird, welcher dann die Visitation des Thurms vornimmt, und mit dessen schließlicher Wiederkunft die Vollendung der Kirche untrennbar zusammengedacht wird. Die ausdrückliche Erklärung, daß dies der Sohn Gottes sei [2]), ist fast überflüssig; so deutlich lassen sämmtliche Züge seines Bildes ihn erkennen. Es ist der in die himmlische

---

[1]) Vgl. die Zusammenstellung der Drei sim. IX, 13, p. 127, 2 sq.
[2]) sim. IX, 12, p. 126, 6 sqq.

Wohnung erhöhte [1]) und von dort wieder erwartete Christus. Die Duplicität der Darstellung hat bereits ihre ausreichende Erklärung gefunden [2]). Die Art aber seines Auftretens und die von ihm bei der Visitation des Thurms geübte Thätigkeit können in der That die Vermuthung erregen, er sei hier als oberster Engel gedacht und daher auch in vielen andren Andeutungen des Buchs wieder zu erkennen. Die sechs obersten Engel nämlich, welche in der ersten Vision als Diener der die Kirche darstellenden Frau, in der dritten Vision und im neunten Gleichnis als Werkführer beim Thurmbau vorgestellt werden [3]), werden auch unter dem zahlreichen Gefolge von Engeln, welche den Sohn Gottes bei seiner Visitation des Thurms begleiten, besonders hervorgehoben [4]). Es wird ferner ohne äußeren Zusammenhang mit diesen Stellen erstlich im achten Gleichnis der Engel Michael, dann an verschiedenen Stellen ein gleichfalls sehr hochstehender, aber wie die Uebrigen namenloser Engel genannt, welchen man versucht sein könnte mit Michael, wie diesen mit dem Sohn Gottes, zu identificiren und diesen sodann den sechs obersten Engeln als siebenten hinzuzufügen, um eine heilige Zahl zu gewinnen. Es muß aber sofort als unverständlich bezeichnet werden, warum Hermas bei allen Gelegenheiten, die sich dazu bieten, keine dieser Combinationen vollzieht, warum er vor allem die stets wiederkehrende halbirte Zwölfzahl überall als eine vollständige behandelt. Es ist seine Weise nicht, seine Vorstellungen künstlich zu verdunkeln, oder gar einen Gedanken, weil er Andren wunderlich scheinen könnte, zu verbergen.

Jener namenlose Engel wird zuerst bei der Einleitung zu den Mandaten [5]) erwähnt als der sehr erhabene Engel, welcher den

---

1) sim. V, 6, p. 90, 28 sq.

2) Vgl. oben S. 238 f.

3) vis. I, 4; III, 1, p. 13, 17 sqq.; c. 2, p. 15, 15 sqq.; c. 4, p. 17, 20 sqq.; dann durchs ganze neunte Gleichnis. Wie wenig Gewicht aber auch auf diese Zahl gelegt wird, zeigt sich vis. III, 10, wo an dem Dienst, welchen vis. I, 4 die Sechs verrichten, außer ihnen noch vier Andre betheiligt werden.

4) sim. IX, 6, p. 118, 13 sq.; c. 12, p. 126, 6 sqq.

5) prooem. in mand. p. 34, 7: *ἀπεστάλην ὑπὸ τοῦ σεμνοτάτου ἀγγέλου.*

Hermas der Erziehung des Bußengels übergeben hat. Woher er in dieser Eigenschaft bekannt ist, ist wie die ganze dortige Scene nicht aus der Stelle selbst zu erkennen, da auf innere Erlebnisse des Hermas Rücksicht genommen wird, welche nicht berichtet sind. Als der zunächst über dem Schicksal des Hermas wachende Engel erscheint er auch sonst. Er hat ihm den Bußengel ins Haus geschickt [1]). Er hat ihn im Glauben so gestärkt, daß er getrost zu Gott um Weisheit bitten könnte [2]). Er erscheint endlich selbst am Ende des Buchs im Haus des Hermas als „jener Engel, welcher ihn dem Hirten übergeben hat“ [3]), setzt sich aufs Bett, während der Hirt zu seiner Rechten steht, und ermahnt den Hermas nochmals, den Bußengel nicht zu verachten, und die Jungfrauen, welche gleich diesem seine beständigen Lebensgefährtinnen sein sollen, nicht zu betrüben. An dieser Stelle tritt nun auch deutlich zu Tage, daß der erhabene Engel nicht etwa ein persönlicher Schutzengel des Hermas ist, sondern derjenige, unter dessen höherer Leitung die ganze Thätigkeit des Hirten überhaupt steht. Wie dieser ihm vom Erfolg derselben zu berichten hat, so er wieder Gott, oder, wie auch gesagt wird, dem Herrn [4]). Auf das gleiche Verhältnis wird hingewiesen, wo der Bußengel denen, die wahrhaft Buße gethan haben, seinen dauernden Beistand auf Grund dessen verheißt, daß jener erhabene Engel sie gerechtfertigt, d. h. bei der ihm zustehenden Prüfung ein billigendes Urtheil über sie gefällt hat [5]). Vergleicht man mit dieser Gestalt die Michaels im achten Gleichnis, so begründet zwar das noch keine Aehnlichkeit, daß auch Michael unter andren Attributen das eines *ἄγγελος ἔνδοξος* erhält [6]); denn dieses bezieht sich zunächst auf die sinnliche Erscheinung in der Vision [7]), und wird ebenso wie den sechs Oberengeln auch den

1) sim. VII, p. 98, 25 sq. (*ὁ ἔνδοξος ἄγγελος*); cf. p. 99, 23 sq. *ὁ ἄγγελος κυρίου ἐκεῖνος ὁ παραδιδούς σέ ἐμοι*) und sim. IX, 1, p. 112, 26.

2) sim. V, 4, p. 88, 32: *ἐνδεδυναμωμένος ὑπὸ τοῦ ἁγίου ἀγγέλου.*

3) sim. X, 1, p. 146, 5 sq. cf. c. 4, p. 148, 20.

4) sim. X, 2, p. 147, 7 sqq.

5) mand. V, 1 extr.

6) sim. VIII, 1, p. 100, 12; c. 3, p. 104, 3.

7) Cf. sim. IX, 2, p. 114, 10 sq.

Myriaden andrer Engel ertheilt [1]). Andrerseits würde es der Identität Michaels und des erhabenen Engels nicht widerstreiten, daß jener zunächst artikellos als ein erhabener, sehr hoher Engel auftritt [2]), während dieser von Anfang an als bekannt vorausgesetzt wird. Was sie aber auffallend ähnlich macht, ist ihre Stellung zum Bußengel. Auch Michael übergibt diesem die der Buße Bedürftigen; auch ihm ist der Hirt für seine Berufsthätigkeit verantwortlich; er unterwirft die vom Hirten Entlassenen einer Prüfung, ehe er sie in den Thurm aufnimmt, erscheint also durchaus in der gleichen Mittlerstellung zwischen Gott und dem Hirten, wie der erhabene Engel. Daneben besteht freilich der große Unterschied, daß Michael ausdrücklich, als sollte dies neu gelehrt werden, als Gebieter und Regierer des christlichen Volks bezeichnet wird [3]), daß er, nach der großen Prüfung wenigstens, während der Bußperiode von der empirischen Kirche abwesend, im Thurm befindlich vorgestellt wird. Aber während er sich durch diese Züge von jenem erhabenen Engel, welcher im Haus des Hermas erscheint und im nächsten Hintergrund der Thätigkeit des Hirten steht, zu trennen scheint, nähert er sich um so mehr dem Bild des Sohnes Gottes im neunten Gleichnis. Es ist dieselbe, der Thätigkeit des Hirten vorangehende Prüfung der Kirchenglieder, welche im neunten Gleichnis der Sohn Gottes, im achten Michael vornimmt. Der Eine wie der Andere übergibt dem Hirten die einstweilen Verworfenen; beide gehen nach dieser Prüfung wieder vom Schauplatz; und, um die Aehnlichkeit noch täuschender zu machen, wird anderwärts von der Macht des Sohnes Gottes über die Kirche [4]) ganz ähnlich geredet, wie im achten Gleichnis von der Michaels [5]). Sollte Michael Christus sein? Sollte gleichsam die Frage dieses Namens: „Wer ist wie Gott?“ die Antwort fordern: „Der

1) sim. IX, 6, p. 118, 15; c. 12, p. 125, 33; cf. p. 126, 7 sqq. sim. V, 6, p. 90, 14. 26. Ebenso werden Alle ohne Unterschied ἅγιοι genannt: vis. III, 4, p. 17, 21. 18, 4; cf. sim. V, 5, p. 89, 17.

2) sim. VIII, 1, p. 100, 12.

3) sim. VIII, 3, p. 104, 3 sq.

4) sim. V, 6, p. 90, 2. 11 sq.

5) sim. VIII, 3, p. 104, 3 sq.

Sohn Gottes.“ So zu fragen wäre man jedenfalls mehr veranlaßt [1]), als ob der namenlose „sehr erhabene Engel“ Christus sei. Das Doppelbild derselben Person, welche in diesem Fall, sofern sie Ausgangspunkt der Kirche und Inhalt der Predigt ist, durch die Weide, als Wächter und Herr der Kirche durch die Engelsgestalt abgebildet wäre, hätte ihre Analogie an der doppelten Darstellung des Sohnes Gottes im neunten Gleichnis; auch die Beschreibung des den Thurm besuchenden Gottessohnes als eines riesengroßen, den Thurm überragenden Mannes [2]) erinnert lebhaft an das gleiche Verhältnis zwischen Michael und der Weide [3]). Selbst die Schwierigkeit ließe sich zur Noth zurechtlegen, daß die sechs Oberengel als Geschöpfe, wenn auch als die ersten Geschöpfe, wiederholt bezeichnet werden [4]), während der Sohn Gottes älter als alle Schöpfung sein soll. Denn es ließe sich die versteckte Absicht vermuthen, durch jenes nach der einen Seite hin auszeichnende Attribut der sechs Engel einen siebenten, welcher höher als sie stände, doch aber Engel wäre, von der Geschöpflichkeit auszuschließen. Die mannigfaltigen Verbindungen der Engelvorstellungen mit den christologischen bei Ebjoniten [5]) und Elkesaiten [6]), in den Testamenten der zwölf Patriarchen [7]), dem Ausdruck nach gelegentlich auch bei Justin [8]), lassen es möglich erscheinen, daß ein römi-

---

1) Hilgenfeld (apost. V. S. 139, Anm. 1) erinnerte wenigstens noch nebenher an Michael, während in den neueren Verhandlungen über diesen, soviel ich sehe, beharrlich geschwiegen wird.

2) sim. IX, 6, p. 118, 12.

3) sim. VIII, 1, p. 100, 11 sq.

4) vis. III, 4: *Οὗτοί εἰσιν οἱ ἅγιοι ἄγγελοι τοῦ θεοῦ οἱ πρῶτοι κτισθέντες, οἷς παρέδωκεν ὁ κύριος πᾶσαν τὴν κτίσιν αὐτοῦ, αὔξειν καὶ οἰκοδομεῖν καὶ δεσπόζειν.* Dasselbe gilt dann selbstverständlich von den sechs Engeln des neunten Gleichnisses. Daß aber auch die im fünften Gleichnis mit dem heiligen Geist als die Rathgeber Gottes ohne Zahl eingeführten Engel dieselben sind, zeigen die Worte: *οἱ δὲ φίλοι καὶ σύμβουλοι οἱ ἅγιοι ἄγγελοι, οἱ πρῶτοι κτισθέντες* (sim. V, 5, p. 89, 22 sq.).

5) Epiphan. haer. XXX, 16; vgl. auch (die von Hellwag, Theol. Jahrbb. 1848, S. 239 verunstaltete Stelle) Tertull. de carne Chr. 14.

6) Hippol. refut. IX, 13.

7) Dan. 6 vgl. Aser 6. Benj. 6; wahrscheinlich auch Jud. 25. Lev. 5.

8) apol. I, 6; dial. 127 sq.

scher Christ am Ende des 1. Jahrhunderts Christum als Fürsten der Engel gedacht habe, wenn auch wenig später von einem dem Hermas verwandten Geiste wahrscheinlich derselben Gemeinde die Verehrung von Engeln und Erzengeln als jüdische Verirrung gerügt wurde [1]), und wenn auch die katholischen Kirchenlehrer, welche den Hirten verehrten, ihn offenbar anders verstanden haben [2]).

Eine zuverlässige Beantwortung dieser Frage läßt sich nicht ohne eine Untersuchung der Engelvorstellungen des Buchs überhaupt geben [3]). In der vorhin angeführten Aussage über die schöpfungsmäßige Bestimmung der sechs obersten Engel tritt uns zunächst die biblische Anschauung von der Vermittlung des mannigfaltigen göttlichen Wirkens in der Natur durch eine Mannigfaltigkeit von Geistern entgegen; und was von den Obersten gilt, versteht sich von selbst auch von den ihnen untergebenen Myriaden [4]). Innerhalb dieser Grenzen der Naturwirkung hält sich noch völlig der Strafengel, welchem die gegen die Buße noch sich Verschließenden überwiesen werden, damit er sie durch zeitliche Qual, durch Geldverlust, Mangel, Krankheit, Demüthigungen gesellschaftlicher Art der geistlichen Einwirkung zugänglich mache [5]). Noch reiner stellt diese Beziehung auf das Naturleben der über die wilden Thiere gesetzte Engel dar, welcher mit einem jüdischen Namen *Τεγρί* genannt wird [6]), obwohl die damit verbundene Vorstellung

---

1) praed. Petr. bei Hilgenf. im nov. test. e. can. fasc. IV, p. 58, 32.

2) Daß Irenäus den Hirten mehrfach im Sinn hat, ohne ihn namentlich anzuführen, scheint mir z. B. IV, 7, 2 sq. deutlich, und der eigenthümliche Gedanke, daß der Sohn Gottes auch für Engel und Erzengel der Offenbarer und Mittler sei (II, 30, 9), möchte um so mehr auf sim. IX, 12, p. 126, 6 sqq. zurückzuführen sein, als Irenäus seinem Grundsatz, keine Vermuthungen ohne wirklichen oder vermeintlichen Schriftgrund aufzustellen, selten untreu wird. Dann wird er aber auch nicht geglaubt haben, den ihm als *γραφή* wohlbekannten Hirten durch ein Urtheil mitzutreffen, wie man es III, 8, 3 extr. liest.

3) Sehr an der Oberfläche halten sich die Bemerkungen Jachmanns (der Hirt des Hermas S. 73 ff.) und Hellwags (Theol. Jahrbb. 1848, S. 227 ff.) über diesen Gegenstand.

4) vis. III, 2, p. 15, 14; c. 4, p. 18, 2 sqq. sim. IX, 3, p. 114, 30 sq.; c. 6, p. 118, 14 sq.; c. 12, p. 125, 31 sqq.

5) sim. VI u. VII.

6) Vgl. die Nachweisungen bei Hilgenfeld zu vis. IV, 2, die antiquirten

mit der jüdischen, wonach an der Spitze der verschiedenen Classen von Geschöpfen ein Urbild derselben als ihr Fürst steht, nichts gemein zu haben scheint [1]).

Da aber die Kirche der Zweck der Weltschöpfung ist [2]), so ist der Uebergang der Engelwirksamkeit vom Gebiet der Natur auf das der Kirche ein sehr natürlicher, und es konnte die Kirchbauthätigkeit der Engel geradezu durch ihre Herrschaft über die Natur begründet werden. Sie schaffen, ohne daß der menschlichen Predigtthätigkeit gedacht würde, Material zum Bau herbei; sie eröffnen neue Fundgruben und bringen die Einzelnen in die Kirche. Es ließe sich dies noch so auffassen, daß sie die Naturseite der Kirchengeschichte wie der Lebensgeschichte des Einzelnen im Hinblick auf die Heilsgedanken Gottes leiten und dadurch die eigentliche Heilswirksamkeit Gottes vorbereiten. Auch daß Hermas einen Engel des prophetischen Geistes kennt, welcher den Propheten zur gegebenen Stunde mit Geist erfüllt, hält sich noch innerhalb der Schranken einer nicht sittlichen, sondern im höheren Sinn physischen Wirkung der Engel [3]). Aber von einer andern Seite her ergibt sich eine wesentliche Veränderung der nächstliegenden Anschauung. Die Versuchung zum Bösen geht ebensosehr wie die physische Folge des Bösen von der bösen Geisterwelt aus. Jene zwölf schwarzgekleideten Weiber sind beides zugleich, verführende Lastergeister und Dienerinnen des göttlichen Gerichts [4]). Und wie vor allem der Teufel selbst seine Wirksamkeit auf das sittliche Verderben der Menschen richtet, als eine Macht auf dem Gebiet des sittlichen Lebens dasteht [5]), so wird auch von einem lieblich aussehenden

---

Meinungen der Aelteren bei Dressel z. d. St. Wie übrigens statt des richtigen *T* (denn טְגְרִים ist der hebr. Name, s. Buxt. lex. chald. rabb. talm. p. 856, welchen die palatinische und äthiopische Uebersetzung, im Grunde auch Hieronymus erhalten haben) ein Θ in den griechischen Text gekommen, weiß ich nicht zu sagen. Auch die Bemerkung von Ewald, Gesch. Israels Bd. VII, S. 308, Anm. 4 entzieht sich meinem Urtheil.

1) Vgl. 4 Esra 6, 47—52, dazu die Bemerkungen Volkmars (Handb. II, 51) und Clem. recogn. I, 45.

2) Vgl. oben S. 198.

3) mand. XI, p. 69, 7.

4) sim. IX, 9. 13. 14. 15. 20 sqq.

5) mand. IV, 3; XII, 2—6. Vgl. oben S. 123.

Engel der Verführung und Schwelgerei geredet. Wenn aber so die böse Geisterwelt verführend in das innere Wesen des Menschen eindringen kann, warum die gute nicht auch fördernd? Engel führen nach Hermas nicht nur äußerlich zur Kirche, sondern erziehen auch die noch geistig unmündigen zum richtigen Verhalten [2]). Jedem Einzelnen denkt er einen Engel der Gerechtigkeit und einen Engel der Sünde beigegeben, zwei Genien, die ihn durchs ganze Leben geleiten, die guten und bösen Gedanken im Herzen erregen, und zwischen denen der Mensch unaufhörlich zu entscheiden hat. Hat er sich entschieden, so folgt die äußere That mit Naturnothwendigkeit [3]). Aber es ist doch eine bedeutsame Scheu ersichtlich, dem guten Engel eine gleich innerliche Stellung zum guten Menschen und seinem sittlichen Verhalten anzuweisen, als dem bösen Engel zu dem ihm sich ergebenden Menschen. Letzterer ist wie besessen: der böse Engel steckt in ihm, was vom guten Genius zu sagen Hermas vermeidet [4]).

Aehnlich ist die Stellung des Bußengels, dessen Name schon seinen Träger dem sittlichen Gebiet zuweist. Er hat nicht bloß eine der Bauthätigkeit der übrigen Engel analoge Thätigkeit zu üben, indem er die Bausteine prüft, behaut, zum Bau hinreicht, die Zweige des Weidenbaums pflanzt, begießt, prüft und ihre Träger entläßt; er ist auch im Verhältnis zu Hermas nicht bloß der offenbarende, die Gesichte zeigende Engel, sondern in dem Sinn ist er mit denen, welche ihm übergeben sind, daß er ihnen Buße und Einsicht gibt [5]), für sie den Teufel überwindet [6]), sie in den Geboten stärkt [7]) und ihre Geister erneuert [8]). Nur ganz ebenso wie vom Bußengel wird auch von jenem erhabensten Engel

---

1) sim. VI, 1. 2.

2) vis. III, 5, p. 19, 14 sq.

3) mand. VI, 2.

4) Vgl. untereinander die Sätze (l. l. p. 52, 7 sq.) *γίνωσκε, ὅτι ὁ ἄγγελος τῆς δικαιοσύνης μετά σου ἐστίν* und (l. l. p. 53, l. 8) *γίνωσκε, ὅτι ὁ ἄγγελος τῆς πονηρίας ἐστὶν ἔν σοι.*

5) mand. IV, 2. sim. VIII, 6. 11.

6) mand. XII, 3—6.

7) sim. VI, 1. mand. XII, 6.

8) sim. VIII, 6, p. 107, 25.

gesagt, daß er den Hermas zu einem Gebet um Weisheit hinreichend gestärkt habe [1]). Viel höher noch greift die Vorstellung, daß dem Engel Michael die im Gläubigwerden sich vollziehende Einpflanzung des Gesetzes, welches der Sohn Gottes ist, zugeschrieben wird. Aber aus diesem Eingreifen des Einen oder des Andern in das innerste religiöse Leben des christlichen Individuums, aus der Mittlerstellung zwischen Gott und dem Christen, welche sie einnehmen, kann man in keiner Weise begründen [2]), daß Beide oder Einer von ihnen Christus oder der heilige Geist sei. Es würde das Gleiche vom Bußengel gelten. Es ist eine Folge der eigenthümlichen Ausbildung der angelologischen, nicht der christologischen Vorstellungen des Buchs, daß sich beide zu beengen scheinen. Sie thuen es in der That nicht, da die Erstern wenigstens von Hermas nicht zu dogmatischen Sätzen verfestigt werden.

Die Engel des Hermas sind flüchtige Gestalten mit fließenden Grenzen. Es ist z. B. nicht daran zu denken, daß man vermöge einer Combination der mitgetheilten Aussagen sich die Vorstellung bilden solle, Hermas selbst sei beständig oder vorübergehend begleitet 1) von dem guten und dem bösen Genius, 2) vom Bußengel, 3) vom Strafengel, 4) von den zwölf Jungfrauen, und als fernere Oberbehörden stünden dahinter: 1) der erhabene Engel, 2) der Sohn Gottes, 3) Gott. Ebenso verkehrt wäre es, in der Vorstellung, daß Engel die Kirche zusammenhalten und bewahren [3]), einen Widerspruch mit der Anschauung des neunten Gleichnisses zu finden, daß in der ganzen Zwischenzeit zwischen dem ersten Aufbau und der Vollendung der Kirche diese von sämmtlichen Engeln verlassen und nur noch von den Tugendkräften des heiligen Geistes bewacht wird [4]). Die Vermittlung der Rechenschaftsablegung des Hirten durch den erhabenen Engel im zehnten Gleichnis, tritt am Ende des neunten Gleichnisses nicht hervor, wo dem Zusammenhang nach nur der Herr der Heerde, welcher einst wieder-

---

1) sim. V, 4, p. 88, 32 sq.

2) S. z. B. Hilgenfeld, Ztschr. f. w. Th. 1858 S. 428. Lipsius a. a. O. 1865 S. 278.

3) sim. V, 5, p. 89, 17 sq. 90, 5 sq.

4) sim. IX, 5. 11 sq.

kehren wird, als der Rechenschaft Fordernde gedacht sein kann; und daß dies Christus, nicht aber der erhabene Engel ist, zeigt sich schon im zehnten Gleichnis, wo dieser gar nicht auf die Dauer abwesend, sondern ab- und zugehend erscheint. Die Gestalten entstehen zum Behuf der Darstellung einer Thätigkeit und verschwinden wieder völlig aus der Anschauung, wenn die Thätigkeit geschehen ist, oder auch nur unberücksichtigt bleiben soll; sie verändern sich, wenn eine andere Beziehung derselben Sache veranschaulicht werden soll. Dieselbe Veränderlichkeit, welche wir bei den bald in die Siebenzahl, bald in die Zwölfzahl gefaßten Tugendgeistern bemerkten, eignet auch den Engelgestalten. Der Bußengel scheint außer der jetzt erst nöthig gewordenen Buße, über die er gesetzt ist, kein Gebiet seiner Wirksamkeit zu haben; er ist nur *ὁ ἄγγελος τῆς μετανοίας*. Ob er vorher existirt hat und nachher existiren wird, muß zweifelhaft bleiben, da sein verhältnismäßig langes Beharren in der Vorstellung des Hermas nur durch die andauernde Nothwendigkeit der Buße bedingt scheint. Dem entspricht es, daß Hermas mit der Wissenschaft von den Engelnamen, welche dem Verfasser der Clementinen unter den Mitteln der Weltherrschaft des Menschen unmittelbar nach der Erkenntnis Gottes zu stehen kommt [1], offenbar wenig vertraut ist. Der einzige Engelname außer Tegri, welchen er gebraucht, hatte seinen Grund in der Absicht, die christliche Kirche als das geistliche Israel darzustellen. Je üppiger die Engelvorstellungen aufschießen, um so unbestimmter scheinen sie zu bleiben. Alle derartigen Vermittlungen verschwinden für das bewußte religiöse Leben, für den Glauben und das Gebet. Der Bußengel weist das Bedürfnis nach Erkenntnis von sich auf den Herrn selbst [2]; respectvoll behandelt werden sollen die Boten des Himmels [3], aber Gegenstand religiöser Verehrung sind sie nicht. Der Glaube ist gerades Wegs auf den in seinem Sohn geoffenbarten Gott gerichtet. Wie mannigfaltig also auch die Erleuchtung des Verstandes, die Kräftigung des Willens, die Erfüllung der

---

1) homil. III, 36: *θεὸν ἀόρατον νοεῖν, ἀγγέλων ὀνόματα γνωρίζειν δαίμονας ἀπελαύνειν κ. τ. λ.*

2) sim. V, 4, p. 88, 25 sqq.; IX, 2, p. 114, 20 sqq.

3) sim. X, 1 sq.

gläubigen Bitte sich durch Engel vermittelt, so sind sie doch in keiner Weise Mittler des persönlichen Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen. Im Gegentheil, sie trennen Gott von den Menschen, bilden eine Mauer um Gott her, welche der Sohn Gottes durchbricht, so daß seine Erscheinung am Ende der Tage nicht bloß Offenbarung seiner selbst, des bis dahin Verborgenen, sondern zugleich Eröffnung eines Zugangs zu dem Gott ist, welcher durch die Engel zwar wirkt, aber nicht sich erschließt und mittheilt [1]). Und damit man nicht denke, es sei damit bloß der Unterschied des Sohnes Gottes von der Menge gewöhnlicher Engel bezeichnet, wird gerade von den sechs obersten Engeln behauptet, daß auch für sie der Sohn Gottes der Mittler sei [2]). Gibt man diese Aussage so wieder, daß der Sohn Gottes die Beziehungen dieser Engel zum Vater vermittle [3]), so wird solche diplomatische Umschreibung der völligen Gleichheit des Ausdrucks der Mittlerstellung Christi für diese höchsten Engel und für die Christen offenbar nicht gerecht. Auch in ihrem Verhältnis zu Gott ist er der von Seiten Gottes Vermittelnde; er ist also nicht gradweise von ihnen verschieden, sondern gehört nicht zu ihrer Art. Sie gehören zu den Geschöpfen, er ist früher als alle Schöpfung; ihnen, den Erstgeschaffenen an der Spitze des ganzen Engelheers, wird die Verwaltung der geschaffenen Welt übertragen; der Sohn Gottes trägt die ganze Schöpfung, also sämmtliche früher oder später geschaffene Wesen. Jene sind freilich während des irdischen Werks Christi Freunde Gottes und Theilhaber seines Raths, der Sohn aber ist sein Mitberather bei der Schöpfung. Er war einst erniedrigt unter die obersten Engel: so stellte er das fünfte Gleichnis dar; aber eben dort wurde auch gesagt, daß er seither „alle Gewalt" empfangen hat. Was aber dort als Frucht seines treuen Knechtesdienstes dargestellt wurde, zeigt das neunte Gleichnis in seiner vorweltlichen Begründung.

---

1) sim. IX, 12: *ἐκεῖνοι, φησί, πάντες ἄγγελοι ἔνδοξοί εἰσι. Τούτοις οὖν περιτετείχισται ὁ κύριος· ἡ δὲ πύλη ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστίν.* Daß diese Ummauerung als Absperrung gemeint ist, zeigt der Zusammenhang.

2) sim. IX, 12, p. 126, 8 sq.

3) So Lipsius, Ztschr. f. w. Th. 1865, S. 278.

Es bleibt freilich unaufgehellt, wie Hermas sich den Glauben an den vorweltlichen Sohn Gottes und sein Wissen um die geschichtliche Knechtsgestalt desselben vermittelte; aber die gleiche Schwierigkeit besteht, wenn man den noch nicht Menschgewordenen als obersten Engel denkt. Wenn Hermas um seines Lehrzwecks willen im fünften Gleichnis von dieser Würde Christi einmal absehen und ihn als eine unter die Engel, die Freunde Gottes, erniedrigte Persönlichkeit beschreiben kann [1]), so wird er auch unbeschadet seiner sonst deutlich ausgesprochenen Erkenntnis der Ewigkeit des Sohnes Gottes so reden können. Nur wenn Hermas den Sohn Gottes von den geschaffenen Engeln deutlich absondert und mit Gott zusammenfaßt, ist es zu verstehen, daß er ausschließlichen Glauben an den Gott fordert, der Alles aus dem Nichts erschaffen hat, und ebenso rückhaltslos den Glauben an den Sohn Gottes als Heilsbedingung bezeugt. Und gerade da, wo der Sohn Gottes mit den sechs Engeln zusammen erscheint, wird die Addition von $6+1$ nicht vollzogen, sondern der Unterschied beider durch ihre Benennung und die Bezeichnung ihres Verhältnisses zu Gott mit überraschender Schärfe hervorgehoben. Es würde also Hermas, wenn er ganz gegen seine sonstige Weise eine Geheimlehre von Christus als oberstem Engel nur schüchtern andeutete, an eben der Stelle, wo diese Andeutung endlich einmal faßbar würde, sie wieder völlig verleugnen. Da aber auch alle Andeutung darüber fehlt, in welchem Verhältnis Michael und der namenlose erhabene Engel zu einander und zu den sechs Erstgeschaffenen stehen, so wird man auf die Siebenzahl verzichten müssen, welche übrigens auch bei solchen, welche tiefer im Judenthum stacken als Hermas, nicht allgemein als zur Ordnung der verworrenen Engelvorstellungen erforderlich scheint betrachtet worden zu sein [2]). Die auffallende Aehnlichkeit dessen, was im neunten Gleichnis dem Sohn Gottes, im achten dem Engel Michael zugeschrieben wird, muß der Betrachtung des fundamentalen Unterschieds zwischen Christus und

---

1) Vgl. Hilgenfeld, Ztschr. f. w. Th. 1858, S. 434 f.

2) Vgl. z. B. die 4 Henoch c. 9; die 6 Henoch c. 20; während c. 90 die Sache zweifelhaft ist. Vgl. Dillmann, das Buch Henoch S. 122. 284.

allen Engeln weichen, welcher dann auch wieder die Unterschiede der Darstellung im einzelnen beachten lehrt. Michael wird im achten Gleichnis ebenso beharrlich Engel genannt [1]), als der Eigenthümer und Herr des Thurms im neunten Gleichnis nur so oder Sohn Gottes heißt. Jener ist bei dem christlichen Volk bis zu dem Bruch zwischen empirischer und idealer Kirche anwesend, der Thurmbesitzer während eben dieser Zeit abwesend; jener weilt nach der großen Prüfung im Thurm, dieser ist auch in dieser Zeit bis zu seiner letzten Parusie abwesend. Jener ist bei dem Eintritt der Individuen in die Kirche thätig, ist aber nicht Gegenstand der Predigt und des Glaubens; vom Sohn Gottes im neunten Gleichnis gilt das Umgekehrte. Daß aber dieselbe große Prüfung der Kirche, welche oben in der domitianischen Verfolgung nachgewiesen wurde, einmal dem Engel Michael, dann dem Sohne Gottes selbst zugeschrieben wurde, hat so wenig Anstößiges, als wenn der heilige Geist und Gott der Vater Schöpfer genannt werden, oder wenn die Parusie Christi einmal als Parusie Gottes bezeichnet wird [2]). Zu dem negativen Ergebnis dieser Untersuchung, daß der Sohn Gottes von Hermas nicht als Engel gedacht werde, kommt nur noch der Verzicht auf eine systematische Darstellung einer widerspruchslosen Engellehre, weil Hermas keine solche gehabt hat.

Es ist bisher, um das Deutlichere zunächst festzustellen, von dem vielbesprochenen Anfang des neunten Gleichnisses noch abgesehen worden, welchen die Ausleger zu einem Hauptsitz der abgewiesenen Lehrsätze gemacht haben. Es ist eine der beiden Stellen, von welchen Hilgenfeld [3]) sehr richtig bemerkte, „daß sie jedenfalls nicht so leicht zu verstehen sind und eine genauere Erörterung erfordern", welche sie leider immer noch nicht gefunden haben. Schon am Eingang des zweiten Haupttheils, welcher die Mandate und Parabeln umfaßt, hatte der Bußengel gesagt, daß er zu Hermas gesandt sei, ihm Alles, was er vorher gesehn, noch einmal zu zeigen, die Hauptsachen wenigstens, welche den Christen von sonderlichem

[1]) Wenn ich richtig zähle, 13mal.

[2]) sim. V, 5, p. 89, 23 sq. Daß der δεσπότης dort den Vater im Unterschied vom Sohn bezeichne, ist aus dem Gleichnis deutlich.

[3]) Ztschr. f. w. Th. 1858, S. 429.

Nutzen seien [1]). Diese Anakephalaiose ist ausführlicher gerathen als der erste Theil des Buchs. Darum wird, nachdem in zwölf Mandaten und acht Gleichnissen, welche Hermas aufgeschrieben hat, auf alle einzelnen Seiten der früheren Offenbarung und auf vieles vorher gar noch nicht Berührte eingegangen worden ist, noch einmal Alles in ein einziges großes Gesicht zusammengefaßt und im Eingang des neunten Gleichnisses, um es sofort in seiner abschließenden Bedeutung erkennen zu lassen, ein Rückblick auf die bisherigen Mittheilungen gethan. Schon des Schriftstellers eigene Worte: „Nachdem ich die Gebote und Gleichnisse des Hirten, des Engels der Buße, geschrieben hatte, kam er zu mir und sagte mir", bezeichnen den wichtigen Grenzstein. „Ich will dir zeigen", beginnt der Hirt, „Alles was der heilige Geist dir zeigte, der in Gestalt der Kirche mit dir geredet hat." Sehen wir zunächst von dem folgenden Satz ab, über welchen hinweg das Weitere sich an die Worte ἐν μόρφῃ τῆς ἐκκλησίας anschließt, so ist erstlich klar, daß der Hirt den Inhalt des folgenden Gleichnisses dem Inhalt des ersten Buchtheils, der Visionen, ebenso gegenübergestellt, wie es am Anfang des zweiten Buchtheils mit dem dort Beginnenden geschah. Zweitens ist klar, daß er sich, den Bußengel, dem in Gestalt der Kirche redenden Geist des ersten Buchtheils gegenüberstellt als den diesmal Offenbarenden, mit Hermas Redenden. Dieser Gegensatz aber besteht, wie bemerkt, nicht bloß zwischen dem nun folgenden neunten Gleichnis und den Visionen oder gar einer einzigen, der dritten Vision, sondern zwischen den Visionen einerseits und den Mandaten und Parabeln andrerseits, zwischen den beiden ungleichen Hälften des ganzen Buchs überhaupt. Ganz dieselbe Rolle des lehrenden, erziehenden, die Gesichte zeigenden, d. h. hervorrufenden und deutenden Geistes, welche in dem Buch der Visionen die alte Frau spielt, spielt der Bußengel von da an. Dem entsprechend wird nun auch an unsrer Stelle das zunächst in Bezug auf das folgende Gleichnis Gesagte erläutert durch eine Gegenüberstellung der beiden großen Zeitabschnitte, und der Unterschied derselben, welcher darin besteht, daß in dem ersten eine weibliche Gestalt, im zweiten ein Engel Vermittler der Offenbarungen

[1]) prooem. in mand. p. 34, 18 sqq.

ist, begründet durch den verschiedenen Grad der Reife des Empfängers der Offenbarungen. „Denn, als du schwächer am Fleisch warst, wurde dir nicht durch einen Engel offenbart; . . . jetzt aber“ — heißt es nachher im Gegensatz hierzu — „siehst du von einem Engel.“ Zu ἐδηλώθη ist sowenig ein näher zu bestimmendes Subjekt als zu βλέπεις ein genaueres Objekt zu suchen, sondern beidemale ist aus ὅσα (p. 112, 16) und πάντα (p. 112, 23) zu ergänzen: „was du sahst und offenbart bekamst“. Die Worte ὑπὸ ἀγγέλου (βλέπεις) können selbstverständlicher Weise nicht übersetzt werden „unter der Gestalt eines Engels“, sondern genau ebenso, wie die unmittelbar vorangehenden Worte ὑπὸ παρθένου ἑώρακας: „Du siehst es, indem nicht mehr eine Jungfrau, sondern ein Engel dir die Gesichte verschafft und deutet.“ Dieser zeigende Engel ist natürlich der Hirt; und es ist unverständlich, wie man unter diesem Engel den großen Mann und Thurmeigenthümer des neunten Gleichnisses hat verstehen können [1]). Dieser zeigt und deutet dem Hermas schlechterdings nichts, spricht nicht ein einziges Wort zu Hermas; er kommt inmitten des großen Gleichnisses zu einem flüchtigen Besuch stumm einhergezogen, nimmt eine stumme Prüfung vor, gibt einige kurze Befehle an seine Begleitung und den Hirten, um dann spurlos zu verschwinden. Nur die grenzenlose Verachtung, unter welcher unser Buch zu leiden hat, kann den Einfall herbeigeführt haben, dieser Mann, welcher übrigens mit keiner Silbe als Engel bezeichnet wird, werde am Anfang des Gleichnisses, in welchem beständig der Bußengel zeigt, deutet und lehrt, als der offenbarende Engel bezeichnet. In der Vorbemerkung ist es der Hirt ebensogut als im Gleichnis selbst, und er ist es nicht bloß hier, sondern im ganzen zweiten Haupttheil des Buchs. Auf diese ganze Zeit im Unterschied von der Zeit, da er unter der Leitung der Frau stand, bezieht sich der präsentische Satz: νῦν δὲ ὑπὸ ἀγγέλου βλέπεις. Aber innerhalb dieser zwei großen Perioden werden wieder je zwei Stufen unterschieden. Als Hermas (nämlich während der ersten Periode) bereits durch den Geist einigermaßen an Kraft zugenommen hatte,

[1]) So Hilgenfeld, Ztschr. f. w. Th. 1858, S. 429 ff.; Lipsius a. a. O. 1865, S. 278.

so daß er den Anblick eines Engels ertragen konnte, da ward ihm durch jene Frau, welche die Kirche darstellte, der Thurmbau gezeigt [1]). Ausführlicher lehrt dies das Buch der Visionen, indem es das allmälige Erstarken des Hermas zeigt. Freundlich und mütterlich zuredend erscheint ihm die Frau zuerst [2]), fragt ihn dann, ob er sich stark fühle, ihre Offenbarungen zu hören und Andern mitzutheilen [3]). Er weiß zuerst nicht, wer sie sei; ebensowenig erscheinen ihm die Engel, welche ihr dienen [4]), oder der Engel, der ihm im Traum die richtige Deutung der Frau gibt [5]), als Engel. Seitdem er weiß, wer die Frau ist [6]), ergreift ihn gleich bei der nächsten Offenbarung ein Entsetzen, aus dem sie ihn wieder aufrichten muß [7]). Nachdem er so gekräftigt ist, zeigt sie ihm den von jenen sechs Engeln und Myriaden ihrer Untergebenen ausgeführten Thurmbau, nennt sich selbst unverhohlen die Kirche [8]) und die Engel mit ihren höchsten Würdentiteln [9]). Dann sieht er das schreckliche Gesicht auf der campanischen Straße, welches das Wachsthum seiner Kraft, aber auch seine noch andauernde Stärkungsbedürftigkeit offenbarte. Engel hat er nun gesehn [10]); aber, wenn wir von den beiden Jünglingen im Traum absehn, welche ihm nicht als Engel wahrnehmbar wurden [11]), haben sie nicht mit ihm

1) l. l. p. 112, 20 sq. cf. vis. III, 2 sqq.

2) vis. I, 2 sq.

3) vis. II, 1, p. 8, 22.

4) vis. I, 4.

5) vis. II, 4.

6) vis. II, 4, p. 11, 19.

7) vis. III, 1, p. 13, 10 sqq.

8) vis. III, 3, p. 17, 4.

9) vis. III, 4, p. 17, 21 sqq.

10) Wenn daher Hilgenfeld (Ztschr. f. w. Th. 1858, S. 429) sagt: „Erst jetzt (d. h. im neunten Gleichnis) ist er durch den heiligen Geist soweit gekräftigt, daß er auch einen Engel zu sehen vermag“, so scheitert diese Meinung an der unleugbaren Thatsache, daß Hermas seit der dritten Vision unablässig Engel gesehn hat und zwar mit dem Bewußtsein, daß es Engel seien. Es genügt aber schon die Verweisung auf den Text, wo der mit τότε μὲν οὖν (l. l. p. 112, 21) eingeleitete Nachsatz zu ὅτε οὖν ἐνεδυναμώθης διὰ τοῦ πνεύματος (l. l. p. 112, 20) von der dritten Vision erzählt.

11) vis. II, 4; III, 10 sqq.

verkehrt; nicht von ihnen hat er seine Gesichte gezeigt und gedeutet bekommen [1]), sondern die gütige weibliche Pflege der Mutter-Kirche hat ihn bis dahin geleitet, und der Uebergang in die zweite Periode, wo er von einem Engel Alles gezeigt bekommt, wird ihm noch sauer genug. Er entsetzt sich wieder beim ersten Anblick des Hirten [2]) und noch im letzten Mandat muß er den Unterschied des männlichen Ernstes seines nunmehrigen Erziehers von der mütterlichen Milde seiner früheren Erzieherin erfahren [3]). Diese zweite Hauptperiode, welche mit dem Auftreten des Bußengels beginnt und noch andauert, wird an unsrer Stelle syntaktisch dem zweiten Abschnitt der ersten Periode gegenübergestellt, damit aber zugleich, wie es schon vorher geschehen war, der ganzen ersten Periode, innerhalb deren er unter weiblicher Leitung stand. Innerhalb der zweiten Periode wird nun [4]) die jetzt bevorstehende Offenbarung des neunten Gleichnisses von den bisherigen auch schon durch den Bußengel geschehenen Offenbarungen unterschieden als ein Mittel genauerer Belehrung über alles Bisherige. Damit kehrt die etwas verwickelte Auseinandersetzung zu der gleich an der Spitze stehenden Ankündigung zurück, daß er dem Hermas Alles noch einmal zeigen werde.

Nach dieser Erklärung, über deren Richtigkeit eine Meinungsverschiedenheit kaum denkbar ist, möge man bemessen, wie es mit der hauptsächlich hierauf gestützten Meinung stehe, der Sohn Gottes sei der siebente Erzengel, auf welchen Hermas hier vorbereitet werde. Es wird weder vom Sohn Gottes noch von einem Engel als G e g e n s t a n d der folgenden Offenbarung geredet; als deren Gegenstand wird vielmehr alles früher schon Offenbarte bezeichnet, als Mittler und Deuter der Offenbarung der Hirt und als dessen Auftraggeber der erhabene Engel, wie sich dies Alles im neunten

[1]) Es kann also in Bezug auf diese Offenbarungen nicht zu ihm gesagt werden: *ὑπ᾽ ἀγγέλου ἑώρακας.*

[2]) prooem. in mand. p. 34, 9 sqq.

[3]) mand. XII, 4.

[4]) Durch ein neues *δέ* l. l. p. 112, 25: *δεῖ δέ σε παρ᾽ ἐμοῦ ἀκριβέστερον πάντα μαθεῖν.* Der Ton liegt nicht auf *ἐμοῦ*, sondern auf den folgenden Worten; denn der Hirt allein war bereits unter dem generischen Ausdruck *ὑπὸ ἀγγέλου* (l. l. p. 112, 24) zu verstehn.

und zehnten Gleichnis des Breiteren ausgeführt findet. Günstiger scheint es mit der andern, gleichfalls auf diese Stelle sich berufenden Meinung zu stehn, daß der Sohn Gottes mit dem heiligen Geist identisch sei. Hinter der weiblichen Gestalt, welche sich selbst im ersten Theil des Buchs die Kirche nannte, steckt, wie sich von selbst versteht, noch etwas Andres, denn die Kirche, welche entweder eine menschliche Genossenschaft oder der Begriff derselben ist, könnte weder in der einen noch in der andren Bedeutung des Worts persönlich handeln, wie es jene Frau thut. Sollten nun jene Visionen nicht bloße Phantasmen, scheinbar lebende Bilder allegorischer Art sein, sondern thatsächliche Erlebnisse des Hermas, Offenbarungen Gottes an ihn, so mußte allerdings ein persönliches Wesen sich in diese Gestalt gekleidet und so sich geäußert haben. Dieses Wesen wird vom Hirten genannt „der heilige Geist, welcher in der Gestalt der Kirche mit dir geredet hat"; und erklärend setzt er hinzu: „jener Geist nämlich ist der Sohn Gottes" [1]). Daß hier nicht etwa der Glaubenssatz von der Identität des heiligen Geistes und des Sohnes Gottes vorgetragen werden soll, wozu dann der Ort sehr wunderlich gewählt wäre, zeigt schon das ἐκεῖνο τὸ πνεῦμα, welches auch dem Artikel vorher die nähere Bestimmung gibt, daß er nicht den heiligen Geist schlechtweg als den Einzigen, Bekannten bezeichnen soll, sondern den heiligen Geist, welcher mit Hermas geredet hat [2]). Daß alle göttliche Offenbarung von einem πνεῦμα ἅγιον ausgehe, um göttliche Offenbarung zu sein, ist die selbstverständliche Voraussetzung und wird gar nicht eigens gelehrt oder gar betont; denn auf die Gestalt, in welcher er sich offenbarte, fällt aller Nachdruck. Es konnte auf jene vorausgesetzte Thatsache auch gar kein Ton gelegt werden, weil sie nichts die früheren Offenbarungen Auszeichnendes ist. Auch die jetzigen durch den Bußengel vermittelten Offenbarungen gehen von demselben Geist aus. Es ist ja nur eine durch die vorangegangene Präposition (ὑπό) veranlaßte Ungeschicktheit des Ausdrucks, daß es von diesen gegenwärtigen Kundgebungen heißt,

---

1) l. l. p. 112, 16 sq.

2) Vgl. die Bemerkung Hellwag's zu Clem. ep. II, 9 in den theol. Jahrbb. 1848, S. 233.

Hermas sehe sie *διὰ τοῦ αὐτοῦ πνεύματος* [1]). Das also ist das Gemeinsame aller dem Hermas zu Theil gewordenen Offenbarungen, daß hinter den sie vermittelnden, zu ihm redenden Gestalten, ein heiliger Geist steht und zwar immer ein und derselbe. Das Unterscheidende aber ist, daß dieser Geist einmal durch die die Kirche darstellende Frau, dann durch den als Hirt auftretenden Bußengel sich ihm kundgibt. Damit er aber nicht im Zweifel sei, wer denn schließlich dieser durch den Hirten und die Frau zu ihm redende Geist sei [2]), wird ihm nebenbei bemerkt, daß es niemand sonst als der Sohn Gottes selber sei. Dieser ist längst nicht mehr Fleisch, sondern in die Seinsweise des heiligen Geistes erhoben [3]). Hermas konnte dies so, wie er es thut, mit gleicher Zuversicht auf richtiges Verständnis seiner christlichen Leser niederschreiben, als Johannes die sieben apokalyptischen Sendschreiben, an deren Anfang Jesus sich jedesmal als den Redenden einführt, als Worte des heiligen Geistes an die Gemeinden bezeichnen durfte [4]).

Wir sagen nun nicht, die Kirche im ersten Theil des Buchs sei Christus; denn dieser redet nach der vorliegenden Stelle durch sie nur so, wie auch durch den Bußengel, welcher darum nicht der Sohn Gottes ist, weil er diesem zum Organ seiner Offenbarung dient. Der Unterschied des Verhältnisses Christi zu der Frau und zum Hirten besteht nur darin, daß dieser ein persönliches Wesen, jene eine allegorische Gestalt ist. Aber diese Allegorie wird festgehalten. Die Kirche redet nicht als der Sohn Gottes, sondern als die Mutter der Christen [5]), trägt an sich die sinnbildlichen Zeichen des kranken Zustands der Kirche, erscheint zuletzt als die Braut der Vollendungszeit. Wenn sie daher einmal [6]) sagt, daß

---

[1]) l. l. p. 112, 24. Daß damit auf Z. 16 f. zurückgeblickt werde, wird niemand bezweifeln.

[2]) Er hat ja 12 oder 7 *πνεύματα ἅγια* und konnte auch an das *πνεῦμα προφητικόν* denken (mand. XI).

[3]) Cf. sim. V, 6, p. 90, 20 sqq.

[4]) Vgl. Apokal. 2, 1. 8. 12. 18; 3, 1. 7. 14 mit 2, 7. 11. 17. 29; 3, 6. 13. 22.

[5]) vis. III, 9, p. 24, 23 sqq.

[6]) vis. III, 9, p. 26, 9 sq.

sie dem Vater und dem Herrn der Christen Rechenschaft von ihnen geben müsse, so ist nicht ein *μου*, sondern ein *ὑμῶν* zu *κατέναντι τοῦ πατρός* zu ergänzen. Es ist von demselben Standpunkt aus geredet, auf welchem die Christen ihre Kinder sind, und jede Mutter zu ihren Kindern von „dem Vater" redet.

* * *

Es hat sich uns somit nach allen Seiten auch durch diese letzte Untersuchung die Einheitlichkeit der religiösen Anschauungen des Hermas ergeben. Er ist kein Dogmatiker, und sein Buch hat nicht die Absicht, über irgend einen „die Predigt vom Sohne Gottes" betreffenden Lehrpunkt eine Meinung zur Geltung zu bringen; aber er theilt den christlichen Glauben, welcher keine Frucht dogmatischer Bemühungen ist. Er glaubt an den einen Gott, der in seinem vorweltlichen Rathschluß die Kirche gegründet und um ihretwillen die Welt aus dem Nichts geschaffen hat, an den Sohn Gottes, der vor aller Creatur war und am Ende der Zeit sich offenbart hat, um den Knechtesdienst zu vollbringen, durch welchen die Kirche geworden ist, um der Mittler zu werden, ohne welchen kein Mensch oder Engel zu Gott kommt, und der Herr seines Volkes zu sein, welcher einst zur Vollendung seines Werks wiederkommen wird, und an den heiligen Geist, welcher auch war, ehe die Welt war, welcher die Welt [mit] geschaffen, alle Frömmigkeit und prophetische Erkenntnis vor Christus gewirkt hat, dann aber, nachdem er auf dem vollkommenen Knecht und Sohn Gottes geruht hat, als dessen Geist alle die, welche an den Sohn Gottes glauben und in der Taufe seinen Namen zur Vergebung der Sünden empfangen, wiedergebiert und zur Erfüllung des göttlichen Willens befähigt. Der Glaube aber an die Predigt vom Sohne Gottes, welcher zu diesen Gütern führt, ist sittliche That des Menschen, und zwar die einzige das ganze Leben umspannende That, die wesentliche Erfüllung des göttlichen Willens und die Seele alles christlichen Verhaltens, so daß nur scheinbar zu dieser einen errettenden That andere als zweite und dritte Bedingung des Heils hinzugefügt werden können. Dieser Glaube ist zugleich von Gott geschenkte Kraft und Gabe des heiligen Geistes, und zwar die erste alle andern in sich schließende, denn es ist wiederum nur scheinbar eine

Summe von Tugenden, eine theilbare Linie vom Glauben bis zur Liebe. In Wahrheit ist es ein wiedergebärender Geist, welcher mit dem Keim den Baum und die Frucht pflanzt. Und nicht bloß eine Wiedergeburt des sittlichen und religiösen Lebens schafft er, er ist auch die Kraft zur Verklärung der Natur; denn es war die mit dem Glauben an den Sohn Gottes gegebene Kraft desselben, welche die Apostel nicht sterben ließ, obgleich sie starben, und die alttestamentlichen Frommen von dem auf ihnen lastenden Todesbann erlöste. Es bedarf daher keiner weiteren Kunst, damit der Einzelne und die Kirche ihr Ziel erreichen. Es gilt nur, zu behalten, was man hat, sich in dem von Gott geschaffenen Stand zu behaupten. Dies ist leicht, denn im Christenthum selbst liegt nicht nur kein Grund der Entartung, sondern auch die Kraft zur Ueberwindung alles Widerstands. Es wäre Frevel, von einer Naturnothwendigkeit zur Sünde zu reden, welcher die Kirche und der einzelne Christ noch unterworfen wären. Auf dem Gebiet der neuen Schöpfung Gottes ist vielmehr die Sünde das allein Naturwidrige. Und doch ist sie vorhanden, ist eine den Bestand der Kirche in Frage stellende Macht geworden. Das zeigt der Blick auf den dermaligen Zustand der Kirche.

Drittes Buch.

Die Frage der Zeit und die Antwort der Offenbarung.

I.

Der dermalige Zustand der Kirche.

Bei dem Versuch, die Anschauungen des Hermas vom Wesen der Kirche und des Christenthums zu ermitteln, sind wir bereits unaufhörlich auf den Widerspruch zwischen dem wahren Wesen der Kirche und ihrer gegenwärtigen Erscheinung hingewiesen worden, aus dessen lebhafter Empfindung das Buch entstanden ist. Nur, um nicht unterzugehn in der Verwirrung und Noth der Gegenwart, um sie zu begreifen, soweit Unnatur und Sünde begriffen werden können, um die Hülfsmittel gegen die Krankheit der Kirche zu erkennen, welche in ihrer Natur liegen, und die Hoffnung auf Genesung und Vollendung zu erwecken, wurde in allen bisher behandelten Stücken an die ewige Begründung der Kirche, ihre daher stammende wahre Natur und ihre dadurch verbürgte Zukunft erinnert. Die Gegenwart erschien als eine zwischeneingekommene, durchaus zu verneinende und zu überwindende Periode der Krankheit, und fast wie ein plötzlicher Bruch mit einer bis dahin normalen Entwicklung konnte der Beginn dieser Periode erscheinen. Wie aus einem Guß erschien die Gemeinschaft der Gläubigen, bis der Herr der Kirche sie in der letzten Verfolgung heimsuchte, und wie mit einem Zauberschlag schien er selbst die schöne Einheit und Gleichheit zerstört zu haben. Aber beides schien nur so. Unter der gleißenden Oberfläche eines blühenden Zustands hatte sich aus-

gebildet, was nun plötzlich offenbar geworden ist; als ein Beginn der Reinigung und Besserung wird daher die Heimsuchung betrachtet. Nicht eine andauernde, bewußte Reaction der gesunden Glieder am Leib der Kirche gegen die ungesunden, nicht ein Kampf einer strengeren Richtung gegen eine laxere, sondern die verborgenen übermenschlichen Mächte des kirchlichen Lebens, der Sohn Gottes und die dienstbaren Geister Gottes und eine durch sie bewirkte geschichtliche Katastrophe haben die Krisis herbeigeführt, in welcher sich die Kirche augenblicklich befindet. Die Krankheit ist älter und drohte, je unbemerkter sie blieb, um so ungestörter und gründlicher den ganzen Organismus zu verderben.

Alles dies kann auf Grund der bisher erörterten Stücke gesagt werden. Zur Darstellung kommt die Dauer und allmälige Entwicklung der Entartung im ersten Haupttheil des Buchs durch die wechselnden Gestalten, in welchen die Kirche dem Hermas erscheint; sie werden genau beschrieben und, abgesehn von einer vorläufigen Bemerkung, welche später unberücksichtigt bleibt, so bestimmt gedeutet, daß kein Zweifel darüber sein kann, sie seien ursprünglich auf diese Deutung berechnet gewesen.

Als Hermas nach jener Erscheinung seiner ehemaligen Herrin, wovon der Eingang des Buchs berichtet, noch in schmerzliche Empfindung versunken ist, sieht er plötzlich [1]) einen mit weißem Wollenzeug überzogenen Sessel vor sich stehn; eine sehr alte Frau in glänzendem Gewand, mit einem Buch in der Hand, tritt auf, setzt sich auf den Sessel und beginnt ein Zwiegespräch mit ihm. Nachdem sie ihn zum Verständnis des eigentlichen Grundes des göttlichen Zorns gebracht und ihm den Inhalt des Buchs in ihrer Hand vorgelesen hat, dessen majestätischen und verheißungsvollen Schluß allein er im Gedächtnis behält, wird ihr Sessel zuerst von vier Jünglingen, dann sie selbst auf den Armen zweier Andrer in der Richtung nach Osten [2]) fortgetragen. — Als er im folgenden Jahr bei einer Wanderung aufs Land wieder in eine Entzückung

---

[1]) vis. I, 2, p. 5, 20 sqq. cf. vis. III, p. 10, 20 sqq. Ich fasse in der Beschreibung der Gestalten die nachträglichen Bemerkungen vis. III, 10 mit den Angaben der einzelnen Visionen zusammen.

[2]) Die zweimalige Erwähnung der ἀνατολή (vis. I, 4, p. 8, 1. 9)

gerathen ist und gebetet hat, sieht er dieselbe Frau, aber keinen Sessel dabei, sondern sie wandelt umher, liest in einem Buch, das sie auch diesmal in der Hand trägt, und redet stehend mit ihm. Haut und Haare sind auch jetzt noch alt an ihr, aber das Gesicht ist jugendlicher und freundlicher[1]). — In der dritten Vision sieht er zuerst eine elfenbeinerne Bank mit einem linnenen Kopfkissen und einem Leinentuch aus feinem Flachs, das noch über den linnenen Ueberzug des Sophas gebreitet ist[2]). Es ist ein schöner, aber nicht mehr ein bequemer Sitz. Die Frau bedarf eines solchen nicht mehr. Sie tritt hinter den betenden Hermas, richtet ihn auf und führt ihn zu der Bank, auf welche er sich nach einigem Sträuben setzt[3]), während sie selbst ihn stehend belehrt. Erst als sie sich schon zum Weggehn angeschickt, Hermas aber aufgesprungen und ihr zu Fuß gefallen ist, mit der Bitte, ihn nicht unbelehrt zu lassen, setzt sie sich zu ihm auf die Bank und zeigt ihm das Gesicht vom Thurmbau. Hinweggetragen wird sie diesmal von sechs Jünglingen und die Bank von vier anderen. Auf die Frage aber des Hermas nach der Bedeutung ihrer wechselnden Erscheinung verweist sie ihn auf eine Offenbarung, welche nicht sie ihm ertheilen will[4]). Diesmal ist sie ganz heiter und in jeder Hinsicht jugendlicher erschienen; nur die Haare sind noch die einer Greisin[5]). Diese Spur des Alters verschwindet erst in der letzten Vision, welche auch in dieser Hinsicht den Abschluß der vorigen bildet. Arge Misverständnisse hätte man vermeiden können, wenn man dies Selbstverständliche bedacht hätte. Darum, weil die Deutung der drei ersten Gestalten gleich nach der dritten Vision gegeben wird, braucht man die vierte Vision ebensowenig außer Betracht zu lassen, als die erste und zweite Vision von den beiden folgenden getrennt werden müssen,

---

weist auf die morgenländische Geburtsstätte der Kirche hin. (Vielleicht ist zu vergleichen Pass. Perp. et Fel. 11.) Nachdem Hermas den Thurmbau gesehn hat, wird der Thurm als ihr Ort gedacht (vis. III, 10, p. 26, 12 sq.).

1) vis. II, 1, p. 8, 20 sqq.; III, 10, p. 26, 20 sqq.; c. 12, p. 28, 8 sqq.

2) vis. III, 1, p. 13, 8 sqq. Ich hoffe richtig paraphrasirt zu haben.

3) Vgl. Beilage II, 1.

4) vis. III, 10, p. 26, 17 sqq.

5) vis. III, 10, p. 26, 24 sq.; c. 13, p. 29, 3 sq.

weil schon am Schluß der zweiten Vision eine vorläufige Erklärung gegeben wird. — Eine Jungfrau begegnet ihm diesmal, geschmückt, als käme sie aus dem Brautgemach, ganz in weiße Gewänder gehüllt, das Haupt mit einer Binde geschmückt; und glänzend weiß, wie die Sandalen, ist ihr unter der Binde hervorquellendes Haupthaar. Trotz dieser großen Veränderung erkennt Hermas sie als die Kirche, die ihm nun zum vierten und letzten Mal erschienen ist.

Schon diese Erkenntnis, daß diese weibliche Gestalt die Kirche sei, verdankte er der Belehrung eines Engels im Traum, während er selbst sie für die Sibylle gehalten hatte [1]). Es ist dies ursprüngliche Misverständnis nicht ohne Einfluß geblieben auf die Beantwortung der Frage nach dem Grund ihres alten Aussehns, welche Hermas nun an den Engel richtet, nachdem er erfahren hat, daß es die Kirche sei. Es wird ganz kurz mit dem schon erörterten [2]) Satz geantwortet: „weil sie von Allem zuerst geschaffen wurde". Aelter also und ehrwürdiger als alle Sibyllen ist die Kirche, die zu ihm geredet hat. Es ist nicht eine trübe Ueberlieferung heidnischer Vorzeit, sondern der in den Anfängen der Weltschöpfung selbst schon wirksame Gedanke Gottes, der durch sie zum Ausdruck kommt. Aber diese erste, auf die Veränderungen der Gestalt und Haltung der Frau gar nicht eingehende Deutung wird nicht festgehalten; die zweite ausführlichere Deutung, welche durch nachträgliche Vervollständigung der drei bisherigen Bilder eingeleitet, durch Fasten und Beten dringend begehrt und endlich in einem Traumgesicht gegeben wird, nimmt nicht nur keine Rücksicht auf jene erste, sondern steht in unlöslichem Widerspruch mit derselben. Die erste erklärt die Erscheinung der Frau aus einer Eigenschaft der idealen Kirche, oder geradezu aus der Idee der Kirche, die zweite hingegen macht sie zum Bilde der wechselnden Zustände der empirischen Kirche. Da aber diese allein den Wechsel der Erscheinung erklärt, welcher

---

1) vis. II, 4. Was ihn auf den Gedanken brachte, ist deutlich aus dem, was Lact. inst. I, 6 nach Varro vom Bild der tiburtinischen Sibylle mit dem Buch in der Hand erzählt. Vgl. auch die gleichzeitige Berufung auf geschriebene Weissagungen der Sibylle bei Clemens (Hilgenf. N. Test. e. can. I, 61).

2) Vgl. oben S. 197 f.

von Anfang an beabsichtigt war, da sie ferner zuletzt un mitd ganz andrem Nachdruck und viel größerer Ausführlichkeit gegeben wird, so hat sie der Ausleger als die authentische Erklärung zu betrachten.

Es ist das fremdartige Bild einer von Stufe zu Stufe jugendlicher werdenden Greisin, welche ebensoviele Stufen der Entwicklung der Kirche darstellt. Die erste Stufe ist die wichtigste, denn das Wesentliche derselben bleibt auf den beiden folgenden, und zu allen drei Stufen bildet das Bild der vierten Vision einen unverkennbaren Gegensatz. In jeder Hinsicht greisenhaft erschien sie zuerst, „weil euer Geist", sagt der deutende Engel [1]), „alt und bereits verwelkt und kraftlos [ist] in Folge eurer Krankheiten und Zweifel. Denn, wie die Greise, die keine Hoffnung auf Verjüngung mehr haben, nichts Andres als ihren Tod erwarten, so gabt auch ihr, entnervt durch die irdischen Geschäfte, euch stumpfer Gleichgültigkeit [2]) hin und warft eure Sorgen nicht auf den Herrn, sondern gebrochen war euer Sinn, und ihr ward gealtert durch euren Kummer". Auf dem weichen Sessel sitzend erschien die Kirche, „weil jeder Kranke um seiner Schwäche willen in den Sessel sich setzt, um seinem schwachen Körper einen Halt zu geben". Das war der Zustand der Kirche, zunächst der römischen Gemeinde, als die Offenbarungen begannen. Aber schon in Folge der ersten an die Gemeinde gerichteten Verkündigung, welche in der zweiten Vision enthalten ist, hat eine Ermannung stattgefunden, welche die zweite Erscheinung der Frau in eben dieser Vision, also weissagend darstellte. „Wie ein Greis, der bereits alle Hoffnung aufgegeben hat und um seiner Schwäche und Armuth willen nichts mehr ersehnt als den letzten Lebenstag, wenn er nun plötzlich von einer Erbschaft hört, die an ihn gefallen ist, aufsteht und durch die Freude neue Kraft gewinnt und nicht mehr darniederliegt, sondern dasteht, daß sein durch das frühere Leben bereits geschwächter Geist sich wieder verjüngt, und er nicht mehr sitzt, sondern sich männlich hält, so ist es auch euch ergangen, als ihr die Offen-

---

1) vis. III, 11, p. 27, 20 sqq.

2) Das τὰς ἀκηδίας hat die vers. vulg. treffend mit socordiam übersetzt.

barung hörtet, die der Herr euch offenbarte." Schon ein Lohn dieser ersten Ermannung war es, daß in der dritten Vision der Thurmbau ihnen gezeigt und damit die Aussicht auf die Heilsvollendung wieder eröffnet wurde [1]. Die dritte Gestalt, in welcher die Kirche dies große Gesicht wenige Tage vor der vorliegenden Deutung dem Hermas gezeigt hat, war wiederum ein vorausverkündigendes Abbild der dadurch eingetretenen und noch jetzt der Fortsetzung bedürftigen Hebung und Kräftigung der Gemeinde. „Denn, wie ein Betrübter, wenn ihm eine gute Botschaft kommt, plötzlich seine frühere Betrübnis vergißt und nichts Anderes mehr erwartet, als die [Erfüllung der] Botschaft, die er gehört hat, und nunmehr in erfreulicher Weise [2]) sich stärkt und um der erfahrenen Freude willen am Geist sich verjüngt, so habt auch ihr eine Erneuerung eurer Geister empfangen, da ihr diese Güter saht." Und, wie innerhalb der Thurmvision die Kirche sich auf die solide und prachtvolle Bank setzte, so werden Alle, welche in dieser Wendung zum Guten beharren, völlig jung und festgegründet sein.

Es würde überflüssig sein, dieser deutlichen Deutung noch etwas hinzuzufügen, wenn nicht einer der letzten Ausleger hieran besonders nachdrücklich und zuversichtlich seine Kunst versucht hätte. „Die dritte Periode", liest man bei Lipsius [3]), „ist die Zeit, wo der Thurm bereits gebaut ist, die Zeit der Vollendung der Kirche . . . sie gehört noch der Zukunft an und fällt zusammen mit der Zeit der Parusie; denn, wenn der Thurmbau vollendet ist, kommt der Herr." Letzteres ist ohne Zweifel richtig; aber mit lauter und zorniger Stimme ruft die Kirche dem Hermas zu: *Ἀσύνετε ἄνθρωπε, οὐχ ὁρᾷς τὸν πύργον ἔτι οἰκοδομούμενον* [4]); und von derselben Gegenwart aus, deren Unterschied von der Endzeit

---

[1]) vis. III, 12, p. 28, 21 sqq.

[2]) Nur so kann das *εἰς τὸ ἀγαθόν* („zum Bessern" c. 13, p. 29, 7 sq.) gefaßt werden, da das gewählte Beispiel keinen Anlaß gibt, an den Gegensatz des Sündigens und Rechtthuns zu denken. Ebenso glaube ich, dem *προσδέχεται* seine Bedeutung gewahrt zu haben. Beides anders bei Lipsius, Ztschr. f. w. Th. 1865, S. 300.

[3]) Ztschr. f. w. Th. 1865, S. 302.

[4]) vis. III, 8, p. 24, 12.

zu verkennen, eine so unverzeihliche Thorheit sein soll, wird gesagt, daß die durch die dritte Gestalt der Kirche bedeutete Veränderung bereits geschehen sei [1]), und an das treue Beharren in der eingeschlagenen Richtung die Verheißung immer völligerer Jugendkraft geknüpft. Wem dies noch nicht deutlich genug wäre, dem müßte doch die vierte Vision die Augen öffnen, welche so klar gezeichnet ist, daß selbst der schwer fassende Hermas das Bedürfnis einer Deutung nicht mehr fühlt. Nachdem er das Bild der letzten großen Drangsal geschaut hat, durch welche hindurch die Erwählten in den künftigen Aeon gerettet werden, bedarf die geschmückte Braut, die unmittelbar nach dem die Drangsal darstellenden Ungethüm erscheint, keiner Deutung mehr. Es ist die durch die allerletzte Drangsal völlig gereinigte Kirche, welche nun bereit ist, den Bräutigam zu empfangen, nicht mehr die Mutter, welche alle Sünden ihrer Kinder mitträgt und an sich darstellt, sondern die reine Jungfrau, an welcher keine Spur des Alters zu sehen ist. Statt der grauen Haare, welche die dritte Gestalt noch trug [2]), glänzt ihr Haar in der Farbe des künftigen Aeons [3]). Diese Gestalt der Kirche der Vollendung sticht also grell ab gegen die leiseren Abstufungen innerhalb der Kirche der Gegenwart. Der Gegenwart des Hermas gehören alle drei bisherigen Stufen an. Es ist nach dem Wortlaut der Deutung, welche ich nur wiederholen könnte, eine allmälig die einzelnen durch Hermas geschehenen Mittheilungen begleitende Erhebung der Gemeinde dadurch abgebildet. Diese Ermannung wird in starken, ermuthigenden Ausdrücken anerkannt, ohne daß doch im weiteren Verlauf des Buchs dadurch eine sachlich andre Anschauung ausgesprochen wäre, daß bis zu Ende der gegenwärtige Zustand der Kirche keineswegs der dritten Gestalt entsprechend dargestellt wird, und doch nicht ausdrücklich

---

[1]) vis. III, 13: *οὕτως καὶ ὑμεῖς ἀνανέωσιν εἰλήφατε τῶν πνευμάτων ὑμῶν, ἰδόντες ταῦτα τὰ ἀγαθά.*

[2]) vis. III, 10: *τῇ δὲ τρίτῃ ὁράσει ὅλη* (nicht wie *ὁλοτελῶς* c. 13, p. 29, 14, sondern aus dem Gegensatz zum Vorigen zu verstehen) *νεωτέρα καὶ κάλλει εὐπρεπεστάτη, μόνας δὲ τὰς τρίχας πρεσβυτέρας εἶχεν.* Dies nennt Lipsius a. a. O. S. 300 „völlig jugendlich".

[3]) Vgl. *εἶχε δὲ τὰς τρίχας αὐτῆς λευκάς* (vis. IV, 2, p. 31, 15) mit c. 3, p. 33, 15, auch mit Apok. 1, 14.

gesagt wird, daß die Kirche wieder auf die zweite oder erste Stufe zurückgesunken sei. Auch an der vorliegenden Stelle wird schon darauf hingewiesen, daß an den Einzelnen noch geschehen und bei Allen fortgeführt werden muß, was augenblicklich an der Kirche Roms im ganzen lobend anerkannt werden darf. Diese Durchführung der Reformation im einzelnen berichtet der zweite Theil des Buchs. Die Spuren des Alters aber, welche auch der dritten eben jetzt erreichten Stufe noch anhaften, lehren uns, daß im Gegensatz zur Kirche der Vollendung die drei voraufgehenden Stufen als Abbild der gegenwärtigen Kirchenentwicklung zusammengehören. Nur wenige Wochen mögen verstrichen sein [1]), seit Hermas seine Verkündigung begonnen hat, vermittelst deren die Kirche sich von der ersten zur zweiten und dritten Stufe erhoben hat.

Uns beschäftigt zunächst nur die erste, welche den Zustand der Kirche vor dem Beginn der durch Hermas ergangenen Verkündigung darstellt. „Diese Periode", so deutet Lipsius [2]), „beginnt offenbar mit dem Dasein der Kirche überhaupt." Also die Kirche ist von Anbeginn „schon verwelkt" und „in Folge der Entnervung und Zweifelsucht ohne Kraft", nur den Tod noch erwartend; die Christen von Anfang an alt und matt durch die Verweltlichung und Verdüsterung ihres Sinns [3]). Es werden also wohl auch die Zweige, welche Michael dem durch die Predigt des Sohnes Gottes gesammelten Volk darreicht, von Anfang an dürr gewesen sein; die Umwandlung sämmtlicher bunter Steine in die eine Farbe des Felsens, auf welchem die Kirche errichtet ist, während der ersten großen Bauperiode zur Zeit der Apostel war nur eine Luftspiegelung, und die Prüfung, welche der Bauherr vornahm, hat nur herausgestellt, daß er sich von Anfang an gröblich getäuscht hat; die bewährten Christen und die Jungen im Glauben sind im Grunde von jeher gleich altersschwach; und es war ein Irrthum, wenn Hermas so oft auf die herrliche erste

---

[1]) Seit vis. II, 1. Nur eines Intervalls von 15 Tagen wird einmal vis. II, 2, p. 9, 7 gedacht.

[2]) a. a. O. 1865, S. 301.

[3]) Vgl. außer vis. III, 11 die ähnliche Beschreibung sim. IX, 14, p. 128, 2—8.

Zeit der Apostel und Lehrer und Bischöfe als das wieder zu erstrebende Ideal zurückblickte. Setzt man in jeden dieser Sätze, welche nur die Entfaltung der Deutung von Lipsius sind, eine Negation, so hat man die oben mitgetheilte Deutung des Engels. Eine Vermittlung ist da nicht möglich. Das Eine ist die Meinung des Buchs, das Andere die kühnste unter den Erfindungen, aus welchen sich dann „von selbst die Verwandtschaft ergibt, in welcher der Hirt des Hermas zum Montanismus steht" [1]). Es bedarf nur der Erinnerung daran, daß Tertullian als Montanist die durch das Evangelium Christi und der Apostel begonnene und mit dem Auftreten der montanistischen Prophetie abschließende Periode der Offenbarungsgeschichte als eine Zeit jugendlicher Unreife betrachtet, in welcher um der Schwachheit des Fleisches willen Vieles nachgesehen worden sei, was die nun endlich ins Mannesalter tretende Kirche abstreifen soll [2]), um damit auch bewiesen zu haben, daß der Hirt das möglichst reine Gegentheil dieser Anschauung vertritt, wenn er den gegenwärtigen Zustand der entarteten Kirche als ein hinwelkendes Greisenalter beschreibt.

So weit ist es wirklich mit der Kirche „schon" gekommen. Es würde zur Bezeichnung des trostlosen Zustandes nicht das Bild der Altersschwäche, sondern das einer beliebigen Krankheit gewählt sein, wenn die Kirche dem Hermas nicht in der That alt und die Zeit der Kirchenstiftung [3]), von deren Genossen nur Wenige noch leben, fern erschiene. Wenn in einer Gemeindeversammlung jener Zeit eine Weissagung Jesu von seiner Wiederkunft oder ein Wort apostolischer Sehnsucht nach dem Eintritt der Vollendung verlesen wurde, dann mußte ja freilich die seither verflossene Zeit lang erscheinen. Am Anfang des Endes der Geschichte war der Sohn Gottes erschienen [4]), und noch immer war das Ende des Endes nicht da. Ueber den Schmerz, den Paulus zu beschwichtigen hatte [5]), war man hinweg, aber noch hatte man sich nicht gewöhnt, von

---

1) Lipsius a. a. O. S. 302 vgl. 308.
2) de virg. vel. 1. monog. 14.
3) Cf. Clem. ep. I, 47.
4) sim. IX, 12, p. 125, 15.
5) 1 Theff. 4, 13.

Zeitaltern, von einem Mittelalter der Kirche zu reden, wie später [1]), und sich drein zu ergeben, daß man ferner als die apostolische Zeit vom Sohn und Geist Gottes sei [2]). Die Einzelnen und die Besten gerade starben hin; aber noch ließ sich um die Wende des 1. und 2. Jahrhunderts das Leben der Kirche vergleichen mit dem Leben des Menschen, welches 70 Jahre und, wenn's hoch kommt, 80 währt. Seit 60 Jahren etwa war der erste engste Ring der Mutterkirche im fernen Osten überschritten, und manche bejahrte Christen zu Rom waren in ihrer Jugend durch die ersten Laute des dort verkündigten Evangeliums berührt worden. Vor mehr als 30 Jahren war das erste und bis vor kurzem letzte Märtyrerblut in Rom geflossen. Aber seitdem war die Kirche alt und zugleich altersschwach geworden. Das Eine folgt nicht aus dem Andern; denn niemand ist, wie wir sahen, ferner davon, ein physiologisches Gesetz auf die Entwicklung der Kirche anzuwenden, als Hermas. Ist ihm doch der Geist Christi eine sogar den eingetretenen Tod überwindende Kraft. Eben jetzt erlebt er die wunderbare Verjüngung der römischen Gemeinde, und allem Naturlauf spottend steht die alternde Mutter am Ziel ihrer Laufbahn als blühende Jungfrau. In der letzten ausführlichen Mahnrede [3]), die sie als Mutter der Christen an diese ihre entarteten Kinder richtet, erinnert sie dieselben an die Zeit ihrer Kindheit, da sie in Einfalt, Unschuld und Reinheit von ihr sich erziehen ließen, gemäß der Barmherzigkeit des Herrn, welcher Gerechtigkeit auf sie träufeln ließ, damit sie gerechtfertigt und geheiligt würden von aller Bosheit und Verkehrtheit. So rein und lieblich steht die Jugendzeit der Kirche, welche mit der Jugendzeit der ältesten Christen noch

[1]) Ich denke an Iren. III, 4, 3: mediantibus jam ecclesiae temporibus.

[2]) Iren. II, 28, 2, wenn ich novissimi richtig verstehe.

[3]) vis. III, 9. Daß die Prädikate *ἁπλότης*, *ἀκακία*, *σεμνότης*, von denen die beiden ersten überall als specifisch kindliche Eigenschaften verbunden werden, nicht der erziehenden Thätigkeit der Mutter, sondern der dadurch erzielten anfänglichen Beschaffenheit der Kinder gelten, liegt auf der Hand. Daraus ergibt sich also wieder unwidersprechlich, daß Hermas dem gegenwärtigen Greisenalter der Kirche eine herrliche Jugend vorangehend denkt.

zusammenfällt, vor den Augen des nach der Entwicklung der Kirche forschenden Geistes. Es bestätigt sich also, was sich schon früher ergeben hatte, daß der gegenwärtige Zustand der Kirche durch einen Bruch mit der ersten normalen Entwicklung, durch naturwidrige Entartung entstanden ist; aber es wird nun deutlicher, als das achte und das neunte Gleichnis es zu zeigen vermochten, daß eben nur die äußere Prüfung gefehlt hat, um ein längst durch den Leib der Kirche schleichendes Gift in seiner todbringenden Wirkung offenbar werden zu lassen. Es ist also, wenn auch Einzelne in der letzten Verfolgung jähen Sturzes gefallen sind, doch von der Kirche im ganzen nicht zu sagen, daß sie gefallen sei; sondern eine mit der Zeit allmälig fortschreitende Entartung hat sie zu dem gemacht, was sie ist. Gerade der Allmäligkeit wegen ist sie auch den Ernsteren nicht von selbst zum vollen Bewußtsein gekommen. Aber die letzte Zeit hat sie offenbar gemacht, und das Wort der Offenbarung hat in dieser Hinsicht nur gegenwärtige Thatsachen zu deuten.

Die Aeußerungen des Buchs über den dermaligen Zustand des kirchlichen Lebens sind nicht Beschreibungen und geschichtliche Bilder, sondern sittliche Urtheile, ausgesprochen in der Absicht, das Gewissen der Kirche und die Gewissen der Einzelnen zu wecken. Für diesen Zweck aber war es gleichgültig, die einzelnen Stufen auseinander zu halten, auf welchen sich, während der Monate, in welchen die Bußpredigt erging, die Gesammtgemeinde befand. Nur bei einer sehr allgemeinen Versumpfung und einer sehr allgemein aufrüttelnden Erregung kann man überhaupt mit einigem Recht das Urtheil über ganze Massen mit wenig Worten aussprechen. Sowie es auf thatkräftige und gleichmäßige Durchführung eines religiösen Antriebs ankommt, entstehen innerhalb der Gesammtheit parallele Stufen, welche weiter von einander abstehen als die zuerst angenommenen einander folgenden Stufen. Daher tritt der in den drei sich ablösenden Gestalten der Kirche ausgedrückte Unterschied der Gesammtzustände im weiteren Verlauf des Buchs völlig zurück, und statt dessen die neben einander stehenden Classen von mehr oder weniger entwickelten Christen in immer reicherer Entfaltung hervor, während von der Gesammtheit nur im allgemeinen gilt, daß sie noch Objekt der reformatorischen Einwirkung ist, ob-

wohl ja einzelne Glieder und ganze Classen der Gemeinde nichts mehr zu wünschen übrig lassen. Es wird nun aber auch bei den Classificirungen selten genau unterschieden, was die Betreffenden vor dem Beginn der neuen Verkündigung waren, was sie durch dieselben geworden sind, was sie vor der letzten Prüfung oder Verfolgung, und was sie zwischen dieser und dem Beginn der Offenbarungen waren. Auch in der zusammenfassenden bildlichen Schilderung des der ersten Verkündigung vorangehenden Zustands wird letzterer Unterschied nicht beachtet, und doch wissen wir aus den früher untersuchten Abschnitten, von wie epochemachender Bedeutung die domitianische Verfolgung nach dem Urtheil des Hirten gewesen ist. Eine sorgfältige Darstellung der Anschauung unsres Buchs von der allmäligen Entartung der Kirche ist dadurch überaus schwierig gemacht [1]).

Nur zwei Ursachen der gegenwärtigen Lage können wir unbedenklich in die Zeit vor der letzten Verfolgung zurückdatiren, nämlich die Verwicklung in weltliche Verhältnisse und die Erlahmung des lebendigen Glaubens zumal in seiner Beziehung auf die Zukunft [2]). Beide eng mit einander zusammenhängende Schäden sind ihrer Natur nach chronisch. Die Verfolgung war eher geeignet, den erstgenannten in seiner Schädlichkeit und Unverträglichkeit mit dem Christenthum zu offenbaren, als ihn hervorzurufen, und ebensowenig gab sie an sich selbst Anlaß zu einer Herabstimmung der eschatologischen Hoffnung. Im Gegentheil lehrt die Erfahrung aller Zeiten, daß nichts so sehr, als Noth und Drang, diese Hoffnung entflammt. Wenn es diesmal nicht geschah, so hatte das seinen Grund in dem für die römische Gemeinde nicht sehr ehrenvollen Verlauf der domitianischen Verfolgung und in deren allgemeinem Charakter. Es war kein Auflodern des Welthasses gegen die Wahrheit des Christenthums, sondern die über-

---

1) Vgl. oben S. 233. 285 f.

2) In der schon benutzten Schilderung (vis. III, 11) tritt beides deutlich hervor: *τὸ πνεῦμα ὑμῶν πρεσβύτερον καὶ ἤδη μεμαραμμένον καὶ μὴ ἔχον δύναμιν ἀπὸ τῶν μαλακιῶν ὑμῶν καὶ διψυχιῶν .... μαλακισθέντες ἀπὸ τῶν βιωτικῶν πραγμάτων παρεδώκατε ἑαυτοὺς εἰς τὰς ἀκηδίας καὶ οὐκ ἐπερίψατε ἑαυτῶν τὰς μερίμνας ἐπὶ τὸν κύριον.*

legende, systematisch verfahrende Habsucht eines auch von den Heiden gehaßten Tyrannen, wovon die Christen mitbetroffen und in der letzten Zeit hauptsächlich betroffen wurden. Dadurch erklärt sich's, daß selbst der unerschütterte Glaube in jenen Tagen nicht eigentlich in Begeisterung überging und in den Zeichen der Zeit keine Vorzeichen des Endes las. Daß aber bei der großen Zahl derer, welche die Prüfung mehr oder weniger schlecht bestanden hatten, das böse Gewissen auf den Rest christlicher Hoffnung, der noch in ihnen lebte, niederschlagend wirkte, versteht sich von selbst. Also die jetzt nur offenbar gewordene und auch nach der Katastrophe noch fortwirkende Entartung der Kirche besteht in einer mit den Aufgaben des christlichen Lebens unvereinbaren Verweltlichung und einer damit zusammenhängenden Ermattung der eschatologischen Hoffnung, d. h. des lebendigen Glaubens überhaupt, welcher seinen Unterschied von bloß historischer Kenntnis am deutlichsten zu erkennen gibt, wo es sich um Verwirklichung des noch erst zu verwirklichenden Heilswillens Gottes handelt.

Die Thatsächlichkeit des erstgenannten Uebels, wie es sich entwickelt, welche Folgen es in der domitianischen Verfolgung gehabt, und welche Gefahren es jetzt noch in sich birgt, wurden bereits früher dargelegt [1]). Es kommt nur noch darauf an, zu zeigen, wie sich aus der Weltverflochtenheit vieler Christen auch die inneren Schäden entwickeln. Von dem Erfahrungssatz, daß es einem Reichen schwer sei, in Gottes Reich einzugehen, ist der Hirt tief durchdrungen; er spricht ihn geradezu aus [2]). Mit dem Reichthum aber stellt er fast überall heidnische Freundschaften und Verwicklung in irdische Geschäfte und Sorgen zusammen, welche auch da vorkommen, wo kein Reichthum ist [3]). Nicht der Reichthum als überflüssiger Besitz schädlicher Dinge ist verwerflich, sondern die erfahrungsmäßig gewöhnlich damit verbundene Werthschätzung des Vergänglichen, an sich Nichtigen. Darum wird denn auch

---

[1]) Vgl. oben S. 118 f.

[2]) sim. IX, 20.

[3]) Die Hauptstellen für diese Frage sind vis. I, 1 extr.; III, 6. 9. mand. II; V, 2; VI, 2; VIII; X, 1. sim. I; II; IV; V, 3; VIII, 8. 9; IX, 20.

nirgend die Entäußerung vom Reichthum gefordert, sondern als eine vom menschlichen Willen ganz unabhängige That der erziehenden Liebe Gottes erscheint es überall, wenn einer seines Reichthums verlustig geht [1]; aber der Reichthum ist ebensosehr eine Gabe Gottes, welche der jeweilige Besitzer in Liebe zu den Brüdern und damit im Dienst Gottes verwenden soll, wie ein Diakon [2], und eine harte Strafe Gottes ist Noth und Mangel [3]. Nicht völlige Aufhebung des Unterschieds von Reich und Arm innerhalb der Kirche wird gefordert, sondern eine Milderung des Gegensatzes durch weitgehende Wohlthätigkeit. Man soll verständig sein bei seinem Reichthum, indem man Liebe übt [4]. Wogegen Klage und Anklage sich richtet, ist das Streben nach Reichthum und vornehmer Lebenseinrichtung, als wenn dies Güter wären, welche dem Christen bleiben und das Leben wahrhaft bereichern, das Suchen nach vornehmen Verbindungen in der heidnischen Gesellschaft, als wären sie werthvoller als die Gemeinschaft der Heiligen, das Prahlen mit dem Reichthum, die Absperrung gegen die Masse der ärmeren Gläubigen, vollends die Hartherzigkeit gegen die Noth der Brüder. Zu diesen Versündigungen gegen die Liebe Gottes und des Nächsten kommt bei einem Reichthum, der so besessen wird, nothwendig die Gefangennehmung der Gedanken, Neigungen, Hoffnungen. Der Reichthum verführt nicht bloß zu üppigem, die Energie des religiösen Lebens brechendem Leben [5], oder zur Verleugnung in der Stunde der Verfolgung [6], wie die weltlichen Geschäfte zur Unwahrhaftigkeit im täglichen Verkehr [7], sondern nimmt schon un-

---

1) vis. III, 6, p. 21, 16 sqq. sim. IX, 30, p. 141, 16 sqq.

2) sim. I, p. 79, 15 sqq., wo es unter anderem heißt: εἰς τοῦτο γὰρ ἐπλούτισεν ὑμᾶς ὁ δεσπότης, ἵνα ταύτας τὰς διακονίας τελέσητε αὐτῷ. Cf. sim. II, p. 81, 29 sqq., auch mand. II, p. 37, 11 sqq. Daß diese Auffassung des Reichthums mit den sonstigen Vorstellungen des Hirten unvereinbar sei, wie Lipsius (Ztschr. f. w. Th. 1866, S. 46 Anm.) meint, müßte bewiesen werden.

3) sim. VI, 3, p. 96, 1 sqq.; VII.

4) vis. III, 9, p. 25, 13 sqq. sim. II, p. 82, 14 sq.

5) vis. III, 9, p. 25, 7 sqq. sim. V, 7; VI, 2 sq.

6) Vgl. z. B. vis. III, 6, p. 21, 7 sqq.

7) mand. III; VIII, p. 57, 1 sqq. 10. 13 sq.

mittelbar als Gegenstand des Interesses und Nachdenkens die Seelen in einer die christliche Freiheit aufhebenden Weise gefangen [1]). So muß daher der Reiche durch seine Wohlthätigkeit eine Verbindung mit dem Armen, der reich in Gott ist, eingehen, damit dessen dankbare Fürbitte seinem Mangel an Gebetsleben aufhelfe [2]). So wird fast als eine Naturordnung hingenommen, daß der Reiche ein geistlich dürftiges Leben führe. Aber die sittliche Entrüstung über den Gedanken, daß ein Christ nicht alle Gebote völlig erfüllen könne [3]), beweist, daß solche Aussagen nicht ethische Grundsätze, sondern Beschreibung einer häufig gemachten Erfahrung sind. Wenn nun in einem Buch, welches den Reichthum wiederholt als Gabe Gottes betrachtet und von allen communistischen Vorschlägen sich fern hält, welches die Bestimmung alles Geschaffenen für die Kirche und die Bestimmung des Menschen zur Weltherrschaft so nachdrücklich bezeugt, in welchem sich eine ungekünstelte und ungetrübte Freude an der mannigfaltigen Schönheit der gegenwärtigen Welt und selbst an der Sittenreinheit auf außerchristlichem Gebiet so oft ausspricht, wenn in einem solchen [4]) Buch trotz alledem gegen die Entwicklung der Kirche in der letzten Generation keine andre Anklage so häufig erhoben wird als die der Weltversunkenheit, so sind das nicht Declamationen eines engherzigen Pietisten oder eines mürrischen Alten, sondern es ist das eine nothwendige Reaction des ursprünglichen Geistes der christlichen Kirche gegen eine wirkliche Entartung derselben.

Nächst der Ehrsucht und Streitsucht der Geistlichen [5]), welche aber auch nur eine besondere Art von Verweltlichung des Christlichen ist, wird in der zusammenfassenden Strafrede der Kirche [6]) der Reichthum und die Hartherzigkeit gegen die Brüder allein betont. Solche Stellung aber zur gegenwärtigen Welt ist selbst

---

1) vis. III, 9, p. 21, 11: ὁ πλοῦτος ὁ ψυχαγωγῶν αὐτούς.

2) sim. II.

3) Vgl. oben S. 174.

4) Die gewöhnliche fast entgegengesetzte Zeichnung z. B. bei Schwegler, nachapost. Zeitalter I, 336 halte ich für völlig carrikirt. Vgl. noch das oben S. 175 Bemerkte.

5) Vgl. oben S. 98 ff.

6) vis. III, 9.

schon eine Lösung des Verhältnisses zur zukünftigen, ist bei Christen gar nicht denkbar ohne eine allmälige, ihnen selbst nicht zum klaren Bewußtsein kommende Zurückstellung des Glaubens, einer höheren und zukünftigen Weltordnung anzugehören [1]). Es handelt sich also zunächst nicht um einen theoretischen Zweifel an der christlichen Wahrheit, sondern um eine praktische Verleugnung des Glaubens an dieselbe, welche einerseits in dem übertriebenen Interesse an vergänglichen Dingen wurzelt, und andrerseits dieses wieder fördert. Aus der Werthschätzung der Nichtigkeiten erwachsen die Streitigkeiten, welche selbst den Frieden des Hauses stören [2]). Eben daher stammt alle Untreue gegen den allgemeinen Christenberuf, wie sie sich in der letzten Verfolgung so vielfach gezeigt hat, und gegen den besondern Beruf an der Gemeinde, wie sie an einigen Diakonen zu beklagen ist [3]). Auch von solchen, die noch innerhalb der christlichen Gemeinde stehen, welche zumal in der Verfolgung nicht verleugnet haben, wird doch gesagt, daß sie in ihrer weltlichen Neigung „die Wahrheit verlassen“ und den Weg des gewöhnlichen Weltlebens angenehmer gefunden haben [4]). Und wenn anderswo in ganz ähnlichen Ausdrücken von Einigen gesagt wird, daß sie in der Meinung, einen besseren Weg finden zu können als den wahren, auf dem sie sich vorher befanden, diesen verlassen und in das Feuer der Lust und des Gerichts sich gestürzt haben, und diese ihre Abwendung auf ihren Halbglauben zurückgeführt wird [5]), so ist damit nur das aus der Anschauung des Hermas vom Wesen des Christenthums von selbst sich ergebende Urtheil über die Wurzel aller religiös-sittlichen Verirrung aus-

---

1) Vgl. nächst sim. I besonders vis. I, 1: *Οἱ δὲ πονηρὰ βουλευόμενοι ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν θάνατον καὶ αἰχμαλωτισμὸν ἑαυτοῖς ἐπισπῶνται, μάλιστα οἱ τὸν αἰῶνα τοῦτον περιποιούμενοι καὶ γαυριῶντες ἐν τῷ πλούτῳ αὐτῶν καὶ μὴ ἀντεχόμενοι τῶν ἀγαθῶν τῶν μελλόντων. Πολλὰ μεταμελήσουσιν αἱ ψυχαὶ αὐτῶν, οἵτινες οὐκ ἔχουσιν ἐλπίδα, ἀλλ' ἑαυτοὺς ἀπεγνώκασιν καὶ τὴν ζωὴν αὐτῶν.*

2) Vgl. besonders die aus dem Leben gegriffene Schilderung mand. V, 2, p. 48, 10 sqq.

3) sim. IX, 26.

4) sim. VIII, 9.

5) vis. III, 7, p. 21, 23.

gesprochen. Im letzten Grund ist es eine einzige große Krankheit mit mannigfaltigen Symptomen bei den verschiedenen davon befallenen Individuen. Ihr umfassendster Name ist *διψυχία*, wie des christlichen Lebens Wesen *πίστις* heißt [1]). Es zeigt sich der Mangel an einheitlicher Richtung auf Gott und die Zersplitterung in begehrlicher Richtung auf die Mannigfaltigkeit der Weltdinge auch für das religiöse Erkenntnisleben verhängnisvoll. Es findet sich, wie die Schilderungen vermuthen lassen, eine weit verbreitete Interesselosigkeit auch für die christliche Erkenntnis unter den damaligen Christen. Schon diese Stumpfheit zeugt von Mangel an Gottesfurcht und Gemeinschaft mit Gott [2]).

Noch weiter sind Einige gegangen und haben sowohl die sittlichen Forderungen als die Glaubenserkenntnisse des Christenthums einer zweifelnden Betrachtung und kritischen Besprechung unterworfen. Zwar das ist noch nicht dahin zu rechnen, wenn von den Zweifelnden, von Allen eigentlich, um derentwillen überhaupt die neue Verkündigung ergeht, gesagt wird, daß sie in ihrem Herzen von den Verheißungen Gottes denken, ob sie wohl in Erfüllung gehen werden oder nicht [3]). Denn damit ist nur die allgemeine Klage der späteren apostolischen und der nachapostolischen Zeit [4]) auch gegen die römische Gemeinde jener Zeit erhoben, daß ein Nachlassen der gläubigen Sehnsucht nach der Heils- und Weltvollendung schon zum Zweifel an der Zuverlässigkeit der sie verkündenden Weissagung geführt habe. Aber schon spricht sich ein, wenn auch in der That praktisch motivirtes, doch der Form nach theoretisches Urtheil über das Christenthum aus, wenn jene Leute,

---

[1]) Vgl. oben S. 170 ff.

[2]) mand. X, 1 (vgl. oben S. 188). vis. III, 10 extr. cf. mand. IV, 2, p. 42, 16 sq.

[3]) vis. III, 4: *ἵνα δοξασθῇ τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ, σοὶ ἀπεκαλύφθη καὶ ἔτι ἀποκαλυφθήσεται διὰ τοὺς διψύχους, τοὺς διαλογιζομένους ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν, εἰ ἄρα ἔσται ταῦτα ἢ οὐκ ἔσται.*

[4]) Vgl. 2 Petr. 3, 3 ff. Clem. ep. I, 23—28. 34. (Polyc. 7.) Das unter lauter Citaten unterlaufende *οὐ μὴ διψυχήσῃς, πότερον ἔσται ἢ οὔ* (Barn. 19 cf. constit. ap. VII, 11) halte ich für ein aus seinem guten Zusammenhang herausgerissenes und dadurch fast sinnlos gewordenes Citat aus Herm. vis. III, 4, eine Meinung, welche ich allerdings hier nur aussprechen kann.

die eine ungebundenere Stellung einnahmen, diese ihre Stellung angenehmer fanden und besser nannten [1]). Es konnte, je häufiger die beschriebenen Fälle einer unzulässigen Weltfreundschaft vorkamen, und je enger sich die Uebrigen gegen die heidnische Welt abschlossen, um so weniger an Erörterungen zwischen den Einen und den Andern hierüber fehlen. Als ein Hauptgrund der Isolirung jener weltförmigen Christen von den Uebrigen wird ausdrücklich ihre Furcht genannt, von diesen getadelt zu werden [2]). Dieser eine markige Strich ersetzt eine farbige Schilderung. Um wieviel näher der Zeit, aber auch der Art der apostolischen Kirche die Zeit des Hermas steht, um soviel christlicher, als zur Zeit des beginnenden Byzantinismus auf der einen und des Mönchthums auf der andern Seite, werden damals die Motive der einen und der andern Richtung gewesen sein. Auf alle die Gedanken, welche, wie gezeigt, dem Hermas selbst geläufig sind, von der sittlichen Indifferenz der Weltdinge an sich, von der Bestimmung aller Gaben Gottes für den Dienst der Knechte Gottes, von der weltüberwindenden Kraft des Christenthums werden jene scheinbar freieren Christen nicht versäumt haben, sich zu berufen. Selbst das ist möglich, daß man sich auf apostolische Worte berufen habe, welche sagten, daß Alles des Christen und Alles rein sei, was mit Danksagung genossen wird. Aber vorwiegend scheint doch diese Richtung praktisch die Aufgaben des christlichen Lebens anders behandelt oder auch vernachlässigt zu haben, und zwar mit einem unklaren Gewissen, welches sich vor den Anklagen der strengeren Christen lieber scheu zurückzog, statt seine Freiheit zu wahren, und welches erst durch die Bußpredigt zu einer Entscheidung gedrängt wurde. Nur an wenigen Stellen begegnen uns Andeutungen von theoretischer Begründung der weltfreundlichen Richtung. Gar nicht hergehörig ist z. B. die sim. IX, 22 geschilderte Classe von Christen. Es sind das selbstgefällige eingebildete Menschen, welche von der damals noch bestehenden Freiheit des gemeindlichen Lehrvortrags von amtlicher Beschränkung einen ihrer Bildung und Er-

---

1) vis. III, 7, p. 21, 24 sq. sim. VIII, 9, p. 110, 20. Vgl. oben S. 121 ff.

2) sim. IX, 20, p. 134, 7 sq.

kenntnis wenig entsprechenden Gebrauch machten. Was sie gelehrt haben, wird nicht gesagt: Nur sonderlich ausgebildet und bösartig kann es nicht gewesen sein, da Manche von ihnen in Folge der Bußpredigt ihren Unverstand eingesehen und denen, die wirkliche Erkenntnis haben, untergeordnet haben. Aber auch von den noch Widerstrebenden gilt, daß sie nicht bös, sondern vielmehr thöricht und unverständig seien. Von da aus versteht sich's, daß sie „Alles wissen wollen und doch in Wahrheit nichts wissen". Auf eigenthümliche Lehren, denen sie Eingang verschaffen wollten, kommt es gerade diesen nicht an, sondern nur auf das Lehren selbst als ein Mittel zur Befriedigung ihrer Eitelkeit. Aber dieselben freieren Zustände des Gottesdienstes und Gemeindelebens, welche solche Erscheinungen aufkommen ließen, die zu allen Zeiten, wo Raum dazu ist, ähnlich vorkommen, gaben auch jener weltförmigen Richtung Gelegenheit, ihre Meinungen lehrhaft mitzutheilen. Vertreter dieser Richtung erkennt man leicht in jenen Heuchlern und Lehrern der Bosheit [1]), welche ihre Armuth an innerer Wahrheit und äußerer Gerechtigkeit nicht bloß durch den christlichen Namen und äußerlich unverletztes christliches Bekenntnis, sondern auch durch Lehren zu verdecken suchten. Wenn es von denselben weiter heißt, daß sie um gewinnsüchtiger Begierde willen so heucheln und nach den Gelüsten sündigender Menschen ihre Lehren einrichten, so ist nicht anzunehmen, daß sie wie jener falsche Prophet Bezahlung für ihre Verträge erhielten; sondern dieselbe unwahre Stellung, welche sie aus Weltlust praktisch einnehmen, vertheidigen sie auch mit Worten und werden darum von denen, welche sich dem sittlichen Ernst der christlichen Lebensordnung entziehen, gerne gehört. Ganz dieselben aber sind es, welche durch fremdartige und thörichte Lehren die, welche gesündigt haben, einschläfern und sie dadurch von ernster Buße abhalten [2]). Auch diese sind Glieder der einen römischen Gemeinde, durch nichts Aeußeres von ihr getrennt, unterwerfen sich zum großen Theil sofort der in dieser Gemeinde auftauchenden Bußpredigt, während dasselbe von Anderen noch zu erwarten steht. Von einem Lehrsystem ist natürlich bei all' diesen

---

1) sim. IX, 19.

2) sim. VIII, 6.

Leuten keine Rede. Ihre ganze Lehre besteht darin, daß sie die sittliche Laxheit in Schutz nehmen und die Nothwendigkeit einer gründlichen Sinnesänderung, wie sie Hermas verkündigt, nicht anerkennen. Es bedarf daher auch keiner weiteren Warnung vor ihnen, keines Beweises, daß und wiefern ihre Lehre unchristlich sei, kurz, sie sind das Gegentheil von dem, wofür man sie heute ausgibt. Während Schwegler [1]) im Hirten nur den „Mangel jeder Spur einer Rücksichtnahme auf die Erscheinungen der hadrianischen Zeit, namentlich auf die gnostischen Bewegungen" constatirte, erkannte Hilgenfeld früher [2]) an den beiden zuletzt berührten Stellen und vis. III, 7 die Gnostiker zur Zeit Hadrians, Pauliner aber in den eiteln Lehrern sim. IX, 22. Lipsius dagegen, welcher eingesteht, daß sim. IX, 19 „durchaus nichts für Gnostiker Charakteristisches" sich finde, „um so zuverlässiger aber in sim. IX, 22 nicht Pauliner, sondern Gnostiker" erkennt [3]), behauptet, daß Hermas überall, wo er die verschiedenen Classen der ganz oder zeitweise Verworfenen aufzählt, auf die Gnostiker ausdrücklich zu sprechen komme, nämlich auf die Gnostiker von 140—150 [4]). Worauf aber die Zuverlässigkeit der Behauptung beruhe, und wie die Ausdrücklichkeit und Allgemeinheit der Erwähnung nachzuweisen sei, bleibt trotz der späteren Ausführung [5]) völlig dunkel. Daß diese „Gnostiker" die leibliche Auferstehung geleugnet haben [6]), wird jedem Kenner des Hirten um so zweifelhafter werden, je länger er sich umsonst bemüht, in dem ganzen Buch eine Silbe über die leibliche Auferstehung zu entdecken; und ich möchte von einem Kenner der Geschichte des Gnosticismus darüber belehrt sein, wie denn ein zur Zeit des Pius (139—155) schriftstellerndes Glied der römischen Gemeinde, von dem seit Hygin (135—139) dort

1) Nachapost. Zeitalter I, 330.

2) Apost. Väter, S. 176 f. Die Pauliner sind in Herm. past. prolegg. p. XX, not. 5 weggeblieben; vgl. jedoch schon die Anmerkung in den Apost. Vätern, S. 177.

3) Ztschr. f. w. Th. 1865, S. 284; vgl. 1866, S. 78.

4) a. a. O. 1865, S. 285.

5) a. a. O. 1866, S. 75 ff.

6) a. a. O. 1865, S. 285. Wider das von demselben a. a. O. 1866, S. 76 Bemerkte vgl. oben S. 105.

wirkenden Valentin [1]) und Cerdo [2]), vielleicht auch schon von Marcion, welchen Justin vor Abfassung seiner größeren Apologie [3]), also etwa um 145 [4]), gleichzeitig mit der vermeintlichen Entstehungszeit des Hirten, zu bekämpfen für gut fand, wie — frage ich — Hermas, d. h. Pseudohermas, von diesen Leuten nicht etwa schweigen, sondern so von ihnen reden konnte, wie er es z. B. sim. IX, 22 thut, als von Leuten, die es im Grunde gar nicht böse meinen, sondern nur an einer Eitelkeit leiden, deren Größe im umgekehrten Verhältnis zu ihrer Fassungskraft und christlichen Erkenntnis steht; welche darum auch gar keiner Widerlegung ihres Irrthums, keiner Ueberführung von der christlichen und logischen Unhaltbarkeit ihrer Lehren bedürfen, sondern nur der allgemeinen Bußmahnung, welcher sich Manche von ihnen schon gefügt haben. Hätte es zur Zeit unseres Buchs innerhalb der römischen Gemeinde gnostische Richtungen gegeben, wären vollends schon mit oder wider Willen ausgeschiedene Gnostiker zu Sonderversammlungen zusammengetreten, welche auch unter den Kirchengliedern Anhänger zu gewinnen suchten, dann war es recht eigentlich die Aufgabe des Hermas, welcher alle den ursprünglichen Bestand der Kirche verändernden Einflüsse zum Gegenstand seiner kritischen Weltbetrachtung macht, auch auf diese Richtungen und Genossenschaften sein Augenmerk zu richten. Die Anlage seines Buchs [5]) mit seinem weit ausgesponnenen Classensystem, mit seinen detaillirten Schilderungen abnormer Christen, mit seinen ausführlichen Erwägungen jedes theoretischen Bedenkens gegen seine Predigt [6]), forderte recht eigens dazu auf, die kleinsten Anfänge einer Lehre, welche der kirch=

1) Iren. III, 4, 3. Die Regierungszeiten der Bischöfe nach Lipsius, Quellenkritik des Epiphanios, S. 60 Anm.

2) Iren. I, 27, 1; III, 4, 3.

3) apol. I, 26; Iren. IV, 6, 2.

4) Vgl. Volkmar, theol. Jahrbb. 1855, S. 282; vgl. Lipsius selbst a. a. O. S. 60 und gegen Lipsius Hilgenfeld Herm. past. prolegg. p. XX.

5) Auch diese soll nach Lipsius (a. a. O. 1865, S. 285) ein Hindernis für Hermas gewesen sein, ausdrücklich gegen die Gnostiker zu polemisiren, womit ich nicht zu vereinigen weiß, daß derselbe Hermas der Bekämpfung eines gnostischen Propheten ein ausführliches Kapitel gewidmet haben soll.

6) Vgl. z. B. mand. IV, 3.

lichen widersprach und doch christlich sein wollte, anzugreifen und ihre Unchristlichkeit nachzuweisen, und zwar nicht bloß, wenn sie die von allen Gnostikern getrübte Lehre des ersten Artikels angriffen, sondern überhaupt dann, wenn sie eine Lehre aufstellten, welche den vom Hirten aufgestellten Forderungen des Glaubens und der Sitte widersprach. Der einzige Satz unsres Buchs, der wegen seines Wortlauts auch einen besonnenen Leser einen Augenblick an gnostische Lehrsätze erinnern könnte, ist die Warnung an Hermas [1]), nicht etwa in der Meinung, daß das Fleisch vergänglich sei, es zu misbrauchen, statt den ganzen Menschen der Heiligung zu unterziehen. Sie steht am Schluß jener Belehrung über das rechte Fasten, und ein Gedanke, der ihm selbst sich nahelegen und womit er eine Vernachlässigung der äußeren Zucht des leiblichen Lebens möglicher Weise entschuldigen könnte, wird damit ausgesprochen. Einen gewissen Anklang an gnostische Lehren [2]) von der sittlichen Indifferenz der materiellen Seite des Lebens für den Pneumatiker könnte man darin erkennen, wenn nur nicht das entscheidende Wort gar nicht zur Bezeichnung einer Theorie, geschweige denn einer antinomistischen, sondern lediglich zur Bezeichnung einer bei Hermas allenfalls möglichen praktischen Verirrung diente, die Theorie aber, worauf sie sich betreffenden Falls gründen könnte, der Satz nämlich, daß das Fleisch vergänglich sei, durchaus richtig und vom Engel keineswegs beanstandet wäre; und wenn nicht endlich Hermas selbst es wäre, der davor gewarnt wird. Er wird davor gewarnt, einer unzweifelhaften Wahrheit nicht eine sittlich unzulässige Folge zu geben, nicht aber davor, der Versuchung zu gnostischen Irrlehren tapfer zu widerstehen. Einer solchen Warnung hätte wahrlich Hermas, auf dessen persönliche Belehrung dies ganze Gleichnis ausgeht, am wenigsten bedurft. Wenn nun aber weder er selbst vor gnostischen Irrlehren gewarnt, noch irgendwo in seinem Buch von einer von daher der Kirche drohenden Gefahr geredet wird, mithin auch in dieser Hinsicht von den geschichtlichen

---

[1]) sim. V, 7: *Βλέπε, μήποτε ἀναβῇ ἐπὶ τὴν καρδίαν σου, τὴν σάρκα σου ταύτην φθαρτὴν εἶναι, καὶ παραχρήσῃ αὐτῇ ἐν μιασμῷ τινί.*

[2]) Iren. I, 6, 1 sqq.; I, 25, 4.

Consequenzen der herkömmlichen Meinung über die Abfassungszeit des Hirten keine Spur sich entdecken läßt, so folgt wiederum nicht bloß die Möglichkeit, sondern die zwingende Nothwendigkeit einer viel früheren Entstehung des Hirten. Er muß zu einer Zeit geschrieben sein, als es in und neben der römischen Gemeinde noch gar nichts Gnostisches gab, womit nicht gesagt sein soll, daß nicht gleichzeitig auf dem fruchtbareren Boden Syriens und Kleinasiens jene Mischlehren das üppigste Wachsthum entfalteten. Nur in den Gesichtskreis des Hermas ist diese verderbliche Macht noch nicht getreten.

Kehren wir nach dieser unfreiwilligen Abschweifung zum Bild der inneren Zustände zurück, welche die Voraussetzung der neuen Verkündigung sind. Alles bisher Genannte waren Symptome eines Krankheitszustandes, der sich allmälig ausgebildet hat und der domitianischen Verfolgung bereits voranging. Wenn durch dieselbe einzelne Erscheinungen, z. B. Aeußerungen jener laxen Lehrer hervorgerufen sein mochten, so war andrerseits der Weltverflochtenheit bei Manchen durch die Verfolgung gesteuert worden. Zum Heil hat es Vielen gereicht, daß sie haben leiden dürfen [1]. Im großen und ganzen ist dies nicht der Erfolg gewesen. Denn erstlich hatte Nerva's Milde sofort wieder einen so trügerischen Schein des Friedens über die Kirche Roms gebreitet [2], daß die Beziehungen der vornehmeren Christen zur heidnischen Gesellschaft nun erst recht zulässig schienen und eifrig betrieben wurden, so daß die dagegen gerichteten Warnungen in's Leben Vieler einschnitten. Sodann aber war ein ganz neuer Zustand geschaffen worden durch die zahlreichen halben und ganzen Verleugnungen und das alle Ernsteren durchdringende Bewußtsein, daß die römische Gemeinde ihre Schuldigkeit nicht gethan habe. Dadurch erst konnte aus der fast unmerklichen Erschlaffung des geistlichen Lebens zuvor diejenige Verwirrung und Hoffnungslosigkeit entstehen, wie sie uns in der Deutung der ersten Gestalt der Kirche und sonst mehrfach beschrieben wird. Man hat keinen Muth mehr, auf eine Regeneration der Kirche zu hoffen, sondern verzehrt sich in Anklagen wegen der Vergangenheit

1) sim. IX, 28, p. 140, 3 sqq.

2) Vgl. oben S. 133 f.

und Sorgen wegen der Zukunft. Trauer ist die Grundstimmung der Gemeinde [1]), aber jene verderbliche Trauer, welche eine Schwester des Halbglaubens ist [2]). Sie mag aus einer gewissen Erkenntnis des begangenen Unrechts, aus einem Gefühl der Beschämung [3]) hervorgehen, aber sie verheißt keine Besserung. Nicht einmal zum gründlichen Sündenbekenntnis, geschweige denn zu einer Abwälzung aller Sorge auf Gott und zu einem gläubigen Gebet bringt es, wer so gestimmt ist. Denn nur eines freudigen Geistes Gebet steigt zum Altar Gottes hinauf [4]). Es ist also diese Verfinsterung des Bewußtseins der göttlichen Gnade zwar ein Beweis von der noch andauernden Regsamkeit des Gewissens, aber doch selbst nur eine Steigerung der Gottentfremdung, eine das Wesen des Christenstandes nahezu aufhebende stumpfsinnige Hoffnungslosigkeit, eine Selbstverurtheilung, bei welcher zu beharren nur zum Tode führen kann [5]). Kein Wunder, daß in so trostloser Verfassung der Glaube an die den Christen verheißene Herrlichkeit keine die Gemüther bestimmende Macht mehr ist.

Was aber so von der Gemeinde im ganzen gesagt werden muß, gilt natürlich insbesondere von denjenigen, welche in der Verfolgung verleugnet haben oder doch durch dieselbe aus einem Leben aufgeschreckt worden sind, das sie nun selbst verurtheilen müssen, so daß sie an ihrer Seligkeit verzweifeln [6]). Seltener mögen die Fälle gewesen sein, in welchen der Unmuth über die fühlbar gewordene Ungnade Gottes zum Murren wider Gott ausschlug [7]). Aber an ihrem Christenthum irregeworden sind Manche, welche nicht sowohl der Strafpredigt als vielmehr der Aufrichtung zum Glauben bedürfen [8]), und, genauer betrachtet, gilt von der großen

1) vis. III, 11, p. 28, 3; c. 12, p. 28, 11 sqq.; c. 13, p. 29, 4 sqq. sim. IX, 14, p. 128, 7.

2) mand. X, 1 sq.

3) mand. X, 2, p. 65, 11 sqq.

4) mand. IX, p. 60, 4 sq.; X, 2, p. 66, 13 sqq.

5) vis. I, 1, p. 5, 8 sqq.; III, 11, p. 28, 1 sqq.; c. 12, p. 28, 11 sqq.

6) sim. VIII, 8, p. 110, 8 sqq.; c. 9, p. 110, 27 sqq.; IX, 26, p. 138, 5 sq.

7) sim. VI, 3, p. 96, 5 sqq.

8) mand. VIII, p. 59, 4 wird unter den Christenpflichten genannt:

Mehrheit der römischen Christen, daß sie gestrauchelt sind [1]). Die ganze Gemeinde ist an sich selbst irre geworden. Die Einzigartigkeit und Erstmaligkeit der gegenwärtigen Lage kommt im ganzen Buch zu so lebhaftem Ausdruck, daß es so scheinen konnte, als sei bis vor kurzem die Kirche rein geblieben und plötzlich zu Fall gekommen, während sich nun gezeigt hat, wie allmälig entstanden aber zum Schrecken aller Ernsteren plötzlich offenbar geworden das Uebel ist.

Was soll nun in dieser Rathlosigkeit und Trostlosigkeit geschehen? Vor dem Beginn der Verkündigung des Hermas ist noch nichts geschehen. Die Geistlichkeit, welche zwar im Grunde wohlmeinend, aber doch selbst nicht von Tadel frei ist, besitzt besonders wegen ihrer Uneinigkeit nicht die Auctorität, welche in so drangsalsvoller Zeit ihre mahnende und wiederaufbauende Thätigkeit unterstützen müßte. Sie gerade, die vor Allen Rath wissen müßten, müssen zuerst berathen werden [2]). Allerdings war ihnen eine Aufgabe gestellt, für welche die bisherige Geschichte der römischen Gemeinde keinen Vorgang bot. Es werden von jeher Rückfälle aus christlichem Glauben und Leben in heidnische Sünde und förmliche Abtrünnigkeiten vorgekommen sein. Aber, wenn nicht Alles trügt, so war die neronische Verfolgung eine Zeit heroischen Märtyrerthums gewesen; ihr folgte dann ein dreißigjähriger Friede, während dessen die Uebergänge von einer Stufe religiöser Energie oder Schwäche zur andern mannigfach vermittelt waren [3]). An Kirchenzucht kann es nicht ganz gefehlt haben. Es war die Frage schon

---

ἐσκανδαλισμένους ἀπὸ τῆς πίστεως μὴ ἀποβάλλεσθαι, ἀλλ' ἐπιστρέφειν καὶ εὐθύμους ποιεῖν. Cf. vis. II, 3, p. 10, 21 sqq.

1) vis. IV, 1, p. 30, 3 sqq.: *Ἀξιῶ τὸν κύριον, ἵνα τὰς ἀποκαλύψεις καὶ τὰ ὁράματα, ἅ μοι ἔδειξε διὰ τῆς ἁγίας ἐκκλησίας αὐτοῦ, τελειώσῃ, ἵνα με ἰσχυροποιήσῃ καὶ δῷ τὴν μετάνοιαν πᾶσι τοῖς δούλοις αὐτοῦ τοῖς ἐσκανδαλισμένοις.* Cf. c. 2, p. 32, 10—19.

2) Schon die Vorlesung der Offenbarungen zunächst vor ihren Ohren (vis. II, 4) weist darauf hin. Vgl. dann vis. III, 2, p. 10, 9 sqq., besonders aber III, 9, p. 25, 21 sqq.; am Schluß heißt es: *Πῶς ὑμεῖς παιδεύειν θέλετε τοὺς ἐκλεκτοὺς κυρίου, αὐτοὶ μὴ ἔχοντες παιδείαν;* Vgl. im übrigen oben S. 98 ff.

3) Vgl. oben S. 133.

zur Sprache gekommen, ob einem Christen, der in heidnisches Leben zurückgesunken sei, noch die Möglichkeit der Rückkehr zum Christenthum, eine zweite Bekehrung nach der einen großen, welche ihn zum Glied der Kirche gemacht hatte, offen stehe [1]). Es wäre möglich, daß diese Frage schon eine praktische Frage nicht mehr der Glaubenslehre, sondern der Kirchendisciplin geworden wäre, und daß die verneinende Antwort, welche einige Kirchenlehrer gaben, die Bedeutung hatte, daß man einen von der kirchlichen Gemeinschaft Getrennten, auch wenn er wieder aufgenommen zu werden begehrte, nicht wieder aufnehmen dürfe. Aber wahrscheinlich ist dies nicht; denn es würde Hermas dann nicht sowohl den Lehrsatz Einiger als vielmehr eine Praxis der römischen Kirche genannt haben, wenn diese mit jenem strengeren Lehrsatz übereinstimmte. Wurde hingegen bis dahin schon die sogenannte zweite Buße gewährt, so daß der neuen Predigt gar der Zweck zugeschrieben werden konnte, diesen Brauch aufzuheben oder seine Berechtigung zu bestreiten [2]), so wäre der von Hermas geschilderte Zustand der Rath- und Hülfslosigkeit, in welche hinein das aufrichtende und überraschende Wort von der neuen Sündenvergebung gesprochen wurde, ebenso unbegreiflich, als die später zu erörternde Begründung der neuen Verkündigung. Auch die Frage nach der Beurtheilung und Behandlung einer durch den Ehebruch des Weibes verletzten christlichen Ehe, welche zu stellen in friedlichen Zeiten ebensogut Gelegenheit war als in der letzten Vergangenheit, wird offenbar nicht vom Standpunkt der Kirchenzucht, sondern von dem der persönlichen und häuslichen Sittlich-

---

1) mand. IV, 3: *Ἤκουσα, φημί, κύριε, παρά τινων διδασκάλων, ὅτι ἑτέρα μετάνοια οὐκ ἔστιν, εἰ μὴ ἐκείνη, ὅτε εἰς ὕδωρ κατέβημεν καὶ ἐλάβομεν ἄφεσιν ἁμαρτιῶν ἡμῶν τῶν προτέρων.* Der Wortlaut führt nicht darauf, daß damit eine erst in Folge der neuen Bußpredigt aufgestellte Meinung bezeichnet sei. Sie würde dann der Verkündigung des Hermas geradezu widersprochen haben. Dem widerspricht aber, daß er die Gegner seiner Predigt stets als Heuchler und Knechte sündlichen Gelüstes bezeichnet, die hier genannten *διδάσκαλοι* hingegen mit offenbarer Achtung behandelt. Schon die Art der Einführung (vgl. Matth. 5, 26 ff. Joh. 12, 34) führt vielmehr darauf, daß Hermas hier eine Auctorität citirt, von welcher seine religiöse Bildung abhängig ist.

2) So Baur, Christenthum u. Kirche der drei ersten Jahrh. S. 294 Anm., und Lipsius, Ztschr. f. w. Th. 1866, S. 35.

keit aus erwogen [1]). Nicht darnach wird gefragt, welche Folge für das Verhältnis des Weibes zur Kirche ihr Ehebruch habe, überhaupt nicht nach einem Urtheil über das einmalige Vergehen. Es wird vielmehr zunächst vorausgesetzt, daß der auf die Ermahnung ihres Mannes znr Treue zurückkehrenden Frau sofort Verzeihung von ihm zu Theil werde, und nur darnach wird gefragt, ob der Ehemann durch eine hartnäckige Untreue des Weibes die Ehe als unbedingt aufgelöst anzusehen habe; ob er schon durch geduldiges Ertragen der Sünde seines Weibes sündige; ob er nach Entlassung der unverbesserlichen Ehebrecherin eine neue Ehe eingehen dürfe, und endlich, ob der Ehemann, nicht aber ob die Kirche die reumüthig rückkehrende Sünderin wieder aufnehmen dürfe oder müsse. Das sind die Fragen, welche Hermas seinem Lehrmeister vorlegt. Er würde sie nicht stellen oder wenigstens nicht so stellen, wenn sie durch eine gleichmäßige christliche Sitte oder gar durch ein Herkommen der Kirchenzucht wären beantwortet gewesen. Die Antwort aber lautet so, daß nur indirect eine Weisung für das Verhalten der Kirche und ihrer Vorsteher damit gegeben war. Sünde sei es, die notorische und beharrliche Ehebrecherin zu behalten, aber gleichfalls, nach der Scheidung eine zweite Ehe einzugehen, weil dadurch der Sünderin die Möglichkeit der Buße und Rückkehr abgeschnitten werde.

Vollends aber spottete aller herkömmlichen Kirchenzucht der durch die letzte Katastrophe herbeigeführte Zustand. Wir sehen aus den zahlreichen Classificirungen der Christen, daß der Unterschied von ausgeschlossenen und noch in der Kirche befindlichen Christen für Hermas nicht vorhanden ist. Rein innerliche, aller Controle amtlicher Kirchenzucht sich entziehende religiöse und sittliche Verhältnisse geben überall den Eintheilungsgrund her. Der Pseudo-Prophet, die heuchlerischen und eitlen Menschen, die sich zu Lehrern aufwerfen, die wortreichen und thatarmen Namenchristen, die Reichen und Weltversunkenen, die Streitsüchtigen und Ehrgeizigen, selbst die der Unterschlagung schuldigen Diakonen [2]) sind sämmtlich

---

1) mand. IV, 1. Vgl. oben S. 181.

2) Daß sie noch in ihrem Amt sind, zeigt die ganze Stelle sim. IX, 26, p. 137, 21—30.

innerhalb der äußeren, gottesdienstlichen, unter der Leitung der Aeltesten stehenden Gemeinde zu suchen. Die, welche sich davon fernhalten, thuen es nicht, weil sie davon ausgeschlossen sind und nicht zugelassen werden, sondern weil sie entweder dem Christenthum überhaupt den Rücken gekehrt haben [1]), oder weil sie in dem niederdrückenden Bewußtsein ihrer Verschuldung nicht wagen, sich als Glieder der Kirche zu betrachten [2]), vor allem aber nicht wagen, sich der Gnade Gottes zu getrösten.

Der Herr der Kirche selbst hat Kirchenzucht geübt, hat den Schaden der Kirche durch die Heimsuchung der domitianischen Zeit offenbar gemacht. Ihren Folgen stehen die Menschen rathlos gegenüber. Aber nicht das ist die Frage, welche die Gemüther der zunächst Betroffenen und der mit der Leitung Betrauten quält, welche Regeln der Kirchenzucht zu beobachten seien, sondern so lautet sie: Wie können wir den zürnenden Gott versöhnen und Vergebung unsrer Sünden finden? So lautet sie, wo nämlich überhaupt gefragt wird, und nicht dumpfer Schmerz selbst diese Frage unterdrückt. Aus diesem lethargischen Zustand aufzurütteln, zu jener Frage anzuregen und eine zuverlässige Antwort darauf zu geben, ist die Offenbarung bestimmt, zu deren Werkzeug Hermas ausersehen ist.

---

1) vis. III, 7, p. 21, 20 — p. 22, 4. sim. VIII, 6, p. 108, 1—8; c. 8, p. 109, 22 — p. 110, 2; c. 9, p. 110, 24—27. sim. IX, 19, p. 133, 5—10.

2) sim. VIII, 9, p. 110, 27 sqq.; IX, 26, p. 137, 31 sqq.

II.

Die Offenbarung.

Von der Form, in welcher die Verkündigung an die römische Gemeinde und an die Kirche des Erdkreises ergeht, also von der Entstehung der Gesichte im Geist des Hermas und von der Entstehung seines Buchs aus den Gesichten sehe ich einstweilen ab, um dadurch unbeirrt die Verkündigung selbst als Antwort auf die eine große Frage, welche der damalige Zustand der Kirche stellt, zu verstehen. Gleich die erste Vision, welche nur das persönliche Leben des Hermas zu betreffen scheint und nicht mit einem Auftrag der Mittheilung an Andere, sondern mit dem Ruf: „Sei ein Mann, Hermas!" schließt, enthält dennoch bereits die Grundzüge aller weiteren Offenbarungen. Nur erweitert nach Inhalt und Bestimmung, kehrt dasselbe in der zweiten Vision wieder. Deren Entfaltung wiederum bringen die dritte und vierte Vision; der zweite Haupttheil des Buchs endlich, der die Gebote und Gleichnisse enthält, ist ausgesprochener Maßen eine verbreiternde Recapitulation der voraufgeschickten Visionen. Wie die Wellenringe, welche der sinkende Stein auf ruhigem Wasserspiegel hervorbringt, so verhalten sich die Offenbarungen des Hermas mit ihrem stets sich erweiternden Gesichtskreis zu einander.

Schon die allererste Entzückung versetzte ihn an einen Ort,

welcher den Ausgang aller Noth malerisch darstellte [1]). Durch die rauhe Schlucht hindurch gelangt er zur bequemen Fläche, wo er seine Kniee zum Gebet beugt, und der Inhalt seines Gebets ist Bekenntnis seiner Sünden. Aber es ist noch nicht das rechte. An einem zarten, aber doch kaum wunden Fleck seines Gewissens berührt ihn die Erscheinung seiner ehemaligen Herrin und erregt ihm eine Angst, welche ihm die tröstlichen Worte der Erscheinung nicht als Trost erscheinen läßt. Er soll zu Gott beten, um Heilung seiner Sünden zu erlangen; aber wie soll er selig werden, wenn so verborgene Sünden an's Licht gezogen werden? wie soll er Gott wegen ganz andrer Sünden versöhnen, deren er sich bewußt ist? wie soll er Worte finden, den Herrn zu bitten, daß er ihm gnädig sei [2])?

Das ist eigenes Erlebnis des Hermas und doch zugleich Bild der Bekümmernis, unter welcher die Gemeinde seufzt. Aufrichtung ist das Erste, was ihm durch die zweite Offenbarung, die erste Erscheinung der Kirche, zu Theil wird. Aber nicht Beschwichtigung, sondern Schärfung des Gewissens ist beabsichtigt. Das Durcheinander von Gefühlen des durch die scheinbar allzu harte Zurechtweisung seiner Herrin beleidigten und durch eine unbestimmte Angst wegen seiner Sünden vom Gebet noch abgehaltenen Hermas wird gelichtet durch den Nachweis, wie jene sündliche Regung wegen ihrer Verborgenheit nicht weniger sündlich, der eigentliche Grund aber seiner Gewissensbeunruhigung die sündliche Vernachlässigung seiner hausväterlichen Pflichten sei. Diese Sünden sind offenbar geworden, und in ihrer noch andauernden Strafe der Zorn Gottes über ihn und sein Haus. Aber in diesem Zorn Gottes und seiner Bethätigung ist schon ein ganz anderes Verhalten Gottes verborgen, welches ihm nun verkündigt wird. Die überschwängliche Barmherzigkeit Gottes h a t sich über ihn und sein Haus schon e r b a r m e t, will Heilung schaffen, will ihn und durch ihn sein Haus kräftigen und in der Herrlichkeit Gottes festgründen. Hermas hat diese frohe Botschaft einfach zu Herzen zu nehmen und sich in den Dienst derselben zu stellen, damit auch seine Kinder von ganzem

---

1) Vgl. oben S. 212.

2) vis. I, 2.

Herzen ihren Sinn ändern und ins Buch des Lebens eingetragen werden. Damit er aber nicht bloß seiner Pflicht bewußt, sondern auch der schließlichen Verwirklichung des göttlichen Willens gewiß sei, wird ihm endlich eine Schrift vorgelesen. Es war eine Verkündigung der letzten Weltumwälzung, des Gerichts über die Feinde Gottes und der völligen Erlösung der Kirche. Daß nur die letztere Seite der Verkündigung, zugleich der Schluß jener Schrift, ihm erinnerlich blieb und Bestandtheil seines Buchs wurde, wird sehr nachdrücklich hervorgehoben und ebenso der unterscheidende Charakter dieser den Gerechten geltenden Verheißungen [1]). Das Tröstliche soll überwiegen und vor allem in den zweifelnden Gemüthern haften. „Siehe, der Gott der [himmlischen] Heere [2]), der durch seine unsichtbare gewaltige Kraft und seine große Einsicht die Welt geschaffen und nach seinem herrlichen Rath die Schöpfung mit Schönheit bekleidet und durch sein starkes Wort den Himmel befestigt und die Erde auf Wasser gegründet und in seiner sonderlichen Weisheit und Vorsehung [3]) seine heilige Kirche geschaffen hat, die er auch gesegnet hat; siehe! er versetzt die Himmel und die Berge und die Hügel und die Meere, und Alles wird geebnet für seine Auserwählten, damit er ihnen zuwende die Segnungen, die er ihnen verheißen hat, mit großer Herrlichkeit und Freude, wenn sie die Gebote Gottes bewahren, die sie in großem Glauben empfangen haben.“

Damit ist der Grundriß der ganzen Offenbarung gezeichnet. Ihr wesentlicher Inhalt und Zweck ist: Aufrichtung der Gemüther aus einer über sich selbst unklaren Angst durch Schärfung des Gewissens, durch erneute Verkündigung des barmherzigen Willens Gottes, die Sünden zu vergeben, und durch die erneute Verheißung der schließlichen Vollendung des Heils und der Kirche;

---

1) vis. I, 3, p. 7, 9—12; c. 4, p. 8, 3—6.

2) So glaube ich ὁ θεὸς τῶν δυνάμεων richtig wiederzugeben. Es ist אֱלֹוהֵי צְבָאוֹת.

3) Das zweite Wort verhütet die Deutung auf irgend eine trinitarische Beziehung der σοφία, welches Wort übrigens im ganzen Buch nur hier vorkommt; ἰδία heißt sie nur, um die Idee der Kirche als die eigentliche Weltidee Gottes hinzustellen. Vgl. oben S. 107 f.

sodann aber die Forderung einer Sinnesänderung als Bedingung der Theilnahme an der gegenwärtigen und an der schließlichen Gnadenoffenbarung Gottes.

---

1. Die Weissagung vom Ende.

Ich fasse zunächst die eschatalogische Seite ins Auge, welche am wenigsten unmittelbar auf die mannigfaltigen Verhältnisse der Gegenwart Bezug hat und darum im zweiten Hauptheil des Buchs, welcher ganz diesen zugewendet ist, zurücktritt. Während die großartigere Zeichnung des ersten Theils die Thatsachen der Weltschöpfung, Kirchengründung und Weltvollendung als Gerüste aller Geschichte aufbaut und mit absichtlicher Derbheit hinter die epochemachenden Gottesthaten die menschlich bedingte Entwicklung zurücktreten läßt, so daß es scheint, als wenn morgen die alte Welt zusammenbrechen werde, ist im zweiten Theil die Betrachtung bereits eine ruhigere geworden; es eröffnet sich wieder die Aussicht auf eine einigermaßen andauernde Entwicklung; die Heilsverheißung für den Einzelnen hat nicht mehr das specifisch eschatalogische Gepräge der ersten Stücke [1]), ohne daß doch das Ende vergessen würde, dem Alles zustrebt. Es ist dies echt prophetische Verfahren das richtige gewesen, wenn wirklich die innere Lage der Gemeinde so gewesen ist, wie sie vorhin beschrieben wurde, wenn die Muthlosigkeit zu einer Verzweiflung an der Vollendung des Gotteswerks im Ganzen wie im Einzelnen zu werden drohte.

Die Verheißungen Gottes bestehen noch zu Recht, sind wahr und werden sich bewähren: das ist der vorherrschende Gedanke in den Visionen. Als eigentlicher Zweck der Offenbarung erscheint die Wiederbelebung der eschatologischen Hoffnung [2]); sie will Ver-

---

[1]) Vgl. die allgemein gehaltenen Schlußsätze der Mandate, ferner sim. IX, 24 extr. 25. 27 mit vis. II, 2, p. 10, 10 sq.; c. 3, p. 11, 12 sqq.; IV, 2, p. 32, 7 sqq.; c. 3, p. 33, 7 sqq.

[2]) vis. III, 4, p. 18, 13—18.

kündigung eines Erbes sein, dessen man sich nicht mehr versah [1]), eine gute Botschaft, welche den Traurigsten wieder fröhlich machen kann [2]). Der Nachdruck auch der Thurmvision ruht nicht wie in der späteren Wiederholung auf dem Verhältnis der empirischen Kirche zur idealen, der gegenwärtigen zur ursprünglichen. Die geschichtliche Entwicklung, welche die Discrepanz beider zur Folge gehabt hat, bleibt völlig im Dunkel, und als Hauptwahrheit wird von Anfang an verkündigt: „Es wird der Bau des Thurms vollendet werden, und alle Engel werden um den Thurm herum jubeln und Gott preisen, daß der Bau des Thurms vollendet ward" [3]). Aber gerade diese Verkündigung will nichts Neues sein, sondern nur eine Erinnerung an das, was nie hätte vergessen werden sollen [4]). Es ist ja das Erbe, das schon in der Schöpfung zuvorversehen, und der Segen, welcher der Kirche bei ihrer Gründung schon zugesprochen wurde, was Hermas aufs neue verkündigt. Dafür ist es nur ein sonderlich bezeichnender Ausdruck, daß die einzige namentliche, und die einzige namenlose Erwähnung heiliger Schriften im Zusammenhang mit diesen Verkündigungen steht. Das genannte Buch ist die ihrem Inhalt noch uns gänzlich unbekannte Schrift [5]) unter dem Namen jener zwei Männer, Eldad und Modad, welche weissagten, obwohl sie nicht zu den siebenzig

---

1) vis. III, 12, p. 28, 10 sqq.

2) vis. III, 13, p. 29, 4—10.

3) vis. III, 4, p. 18, 5 sqq.

4) vis. III, 8: *ἀρκετή σοι ἡ ὑπόμνησις αὕτη καὶ τοῖς ἁγίοις καὶ ἡ ἀνακαίνωσις τῶν πνευμάτων ὑμῶν*, was sich dem Zusammenhang nach durchaus auf die eschatologische Verkündigung bezieht.

5) vis. II, 3: *Ἐγγὺς κύριος τοῖς ἐπιστρεφομένοις, ὡς γέγραπται ἐν τῷ Ἐλδὰδ καὶ Μωδὰδ τοῖς προφητεύσασιν ἐν τῇ ἐρήμῳ τῷ λαῷ.* S. die Bemerkung Coteliers z. d. St. Aus der Stichometrie des Nicephorus (Credner, Gesch. des Kanons S. 244) sehen wir nur, daß sie eine der kleinsten apokryphischen Schriften war. — In dem Text des lips. *ἐν τῷ ἐλάλη κατὰ μωσῆ δαβίδ* steckt jedenfalls ein in einer Glosse gemachter Versuch, das apokryphische Citat mit der kanonischen Stelle Num. 11, 23—29 in nähere Verbindung zu bringen, und zugleich ein andrer, es auf die schon von Cotelier verglichene Stelle Ps. (33) 34, 19 zurückzuführen, welche ihrer ganzen Umgebung nach allerdings trefflich herpaßt und vielleicht nicht der einzige Berührungspunkt des apokryphen Buchs mit jenem Psalm war.

lichen widersprach und doch christlich sein wollte, anzugreifen und ihre Unchristlichkeit nachzuweisen, und zwar nicht bloß, wenn sie die von allen Gnostikern getrübte Lehre des ersten Artikels angriffen, sondern überhaupt dann, wenn sie eine Lehre aufstellten, welche den vom Hirten aufgestellten Forderungen des Glaubens und der Sitte widersprach. Der einzige Satz unsres Buchs, der wegen seines Wortlauts auch einen besonnenen Leser einen Augenblick an gnostische Lehrsätze erinnern könnte, ist die Warnung an Hermas [1]), nicht etwa in der Meinung, daß das Fleisch vergänglich sei, es zu misbrauchen, statt den ganzen Menschen der Heiligung zu unterziehen. Sie steht am Schluß jener Belehrung über das rechte Fasten, und ein Gedanke, der ihm selbst sich nahelegen und womit er eine Vernachlässigung der äußeren Zucht des leiblichen Lebens möglicher Weise entschuldigen könnte, wird damit ausgesprochen. Einen gewissen Anklang an gnostische Lehren [2]) von der sittlichen Indifferenz der materiellen Seite des Lebens für den Pneumatiker könnte man darin erkennen, wenn nur nicht das entscheidende Wort gar nicht zur Bezeichnung einer Theorie, geschweige denn einer antinomistischen, sondern lediglich zur Bezeichnung einer bei Hermas allenfalls möglichen praktischen Verirrung diente, die Theorie aber, worauf sie sich betreffenden Falls gründen könnte, der Satz nämlich, daß das Fleisch vergänglich sei, durchaus richtig und vom Engel keineswegs beanstandet wäre; und wenn nicht endlich Hermas selbst es wäre, der davor gewarnt wird. Er wird davor gewarnt, einer unzweifelhaften Wahrheit nicht eine sittlich unzulässige Folge zu geben, nicht aber davor, der Versuchung zu gnostischen Irrlehren tapfer zu widerstehen. Einer solchen Warnung hätte wahrlich Hermas, auf dessen persönliche Belehrung dies ganze Gleichnis ausgeht, am wenigsten bedurft. Wenn nun aber weder er selbst vor gnostischen Irrlehren gewarnt, noch irgendwo in seinem Buch von einer von daher der Kirche drohenden Gefahr geredet wird, mithin auch in dieser Hinsicht von den geschichtlichen

---

[1]) sim. V, 7: *Βλέπε, μήποτε ἀναβῇ ἐπὶ τὴν καρδίαν σου, τὴν σάρκα σου ταύτην φθαρτὴν εἶναι, καὶ παραχρήσῃ αὐτῇ ἐν μιασμῷ τινί.*

[2]) Iren. I, 6, 1 sqq.; I, 25, 4.

Consequenzen der herkömmlichen Meinung über die Abfassungszeit des Hirten keine Spur sich entdecken läßt, so folgt wiederum nicht bloß die Möglichkeit, sondern die zwingende Nothwendigkeit einer viel früheren Entstehung des Hirten. Er muß zu einer Zeit geschrieben sein, als es in und neben der römischen Gemeinde noch gar nichts Gnostisches gab, womit nicht gesagt sein soll, daß nicht gleichzeitig auf dem fruchtbareren Boden Syriens und Kleinasiens jene Mischlehren das üppigste Wachsthum entfalteten. Nur in den Gesichtskreis des Hermas ist diese verderbliche Macht noch nicht getreten.

Kehren wir nach dieser unfreiwilligen Abschweifung zum Bild der inneren Zustände zurück, welche die Voraussetzung der neuen Verkündigung sind. Alles bisher Genannte waren Symptome eines Krankheitszustandes, der sich allmälig ausgebildet hat und der domitianischen Verfolgung bereits voranging. Wenn durch dieselbe einzelne Erscheinungen, z. B. Aeußerungen jener laxen Lehrer hervorgerufen sein mochten, so war andrerseits der Weltverflochtenheit bei Manchen durch die Verfolgung gesteuert worden. Zum Heil hat es Vielen gereicht, daß sie haben leiden dürfen [1]). Im großen und ganzen ist dies nicht der Erfolg gewesen. Denn erstlich hatte Nerva's Milde sofort wieder einen so trügerischen Schein des Friedens über die Kirche Roms gebreitet [2]), daß die Beziehungen der vornehmeren Christen zur heidnischen Gesellschaft nun erst recht zulässig schienen und eifrig betrieben wurden, so daß die dagegen gerichteten Warnungen in's Leben Vieler einschnitten. Sodann aber war ein ganz neuer Zustand geschaffen worden durch die zahlreichen halben und ganzen Verleugnungen und das alle Ernsteren durchdringende Bewußtsein, daß die römische Gemeinde ihre Schuldigkeit nicht gethan habe. Dadurch erst konnte aus der fast unmerklichen Erschlaffung des geistlichen Lebens zuvor diejenige Verwirrung und Hoffnungslosigkeit entstehen, wie sie uns in der Deutung der ersten Gestalt der Kirche und sonst mehrfach beschrieben wird. Man hat keinen Muth mehr, auf eine Regeneration der Kirche zu hoffen, sondern verzehrt sich in Anklagen wegen der Vergangenheit

---

1) sim. IX, 28, p. 140, 3 sqq.

2) Vgl. oben S. 133 f.

und Sorgen wegen der Zukunft. Trauer ist die Grundstimmung der Gemeinde [1]), aber jene verderbliche Trauer, welche eine Schwester des Halbglaubens ist [2]). Sie mag aus einer gewissen Erkenntnis des begangenen Unrechts, aus einem Gefühl der Beschämung [3]) hervorgehen, aber sie verheißt keine Besserung. Nicht einmal zum gründlichen Sündenbekenntnis, geschweige denn zu einer Abwälzung aller Sorge auf Gott und zu einem gläubigen Gebet bringt es, wer so gestimmt ist. Denn nur eines freudigen Geistes Gebet steigt zum Altar Gottes hinauf [4]). Es ist also diese Verfinsterung des Bewußtseins der göttlichen Gnade zwar ein Beweis von der noch andauernden Regsamkeit des Gewissens, aber doch selbst nur eine Steigerung der Gottentfremdung, eine das Wesen des Christenstandes nahezu aufhebende stumpfsinnige Hoffnungslosigkeit, eine Selbstverurtheilung, bei welcher zu beharren nur zum Tode führen kann [5]). Kein Wunder, daß in so trostloser Verfassung der Glaube an die den Christen verheißene Herrlichkeit keine die Gemüther bestimmende Macht mehr ist.

Was aber so von der Gemeinde im ganzen gesagt werden muß, gilt natürlich insbesondere von denjenigen, welche in der Verfolgung verleugnet haben oder doch durch dieselbe aus einem Leben aufgeschreckt worden sind, das sie nun selbst verurtheilen müssen, so daß sie an ihrer Seligkeit verzweifeln [6]). Seltener mögen die Fälle gewesen sein, in welchen der Unmuth über die fühlbar gewordene Ungnade Gottes zum Murren wider Gott ausschlug [7]). Aber an ihrem Christenthum irregeworden sind Manche, welche nicht sowohl der Strafpredigt als vielmehr der Aufrichtung zum Glauben bedürfen [8]), und, genauer betrachtet, gilt von der großen

[1]) vis. III, 11, p. 28, 3; c. 12, p. 28, 11 sqq.; c. 13, p. 29, 4 sqq. sim. IX, 14, p. 128, 7.

[2]) mand. X, 1 sq.

[3]) mand. X, 2, p. 65, 11 sqq.

[4]) mand. IX, p. 60, 4 sq.; X, 2, p. 66, 13 sqq.

[5]) vis. I, 1, p. 5, 8 sqq.; III, 11, p. 28, 1 sqq.; c. 12, p. 28, 11 sqq.

[6]) sim. VIII, 8, p. 110, 8 sqq.; c. 9, p. 110, 27 sqq.; IX, 26, p. 138, 5 sq.

[7]) sim. VI, 3, p. 96, 5 sqq.

[8]) mand. VIII, p. 59, 4 wird unter den Christenpflichten genannt:

Mehrheit der römischen Christen, daß sie gestrauchelt sind [1]). Die ganze Gemeinde ist an sich selbst irre geworden. Die Einzigartigkeit und Erstmaligkeit der gegenwärtigen Lage kommt im ganzen Buch zu so lebhaftem Ausdruck, daß es so scheinen konnte, als sei bis vor kurzem die Kirche rein geblieben und plötzlich zu Fall gekommen, während sich nun gezeigt hat, wie allmälig entstanden aber zum Schrecken aller Ernsteren plötzlich offenbar geworden das Uebel ist.

Was soll nun in dieser Rathlosigkeit und Trostlosigkeit geschehen? Vor dem Beginn der Verkündigung des Hermas ist noch nichts geschehen. Die Geistlichkeit, welche zwar im Grunde wohlmeinend, aber doch selbst nicht von Tadel frei ist, besitzt besonders wegen ihrer Uneinigkeit nicht die Auctorität, welche in so drangsalsvoller Zeit ihre mahnende und wiederaufbauende Thätigkeit unterstützen müßte. Sie gerade, die vor Allen Rath wissen müßten, müssen zuerst berathen werden [2]). Allerdings war ihnen eine Aufgabe gestellt, für welche die bisherige Geschichte der römischen Gemeinde keinen Vorgang bot. Es werden von jeher Rückfälle aus christlichem Glauben und Leben in heidnische Sünde und förmliche Abtrünnigkeiten vorgekommen sein. Aber, wenn nicht Alles trügt, so war die neronische Verfolgung eine Zeit heroischen Märtyrerthums gewesen; ihr folgte dann ein dreißigjähriger Friede, während dessen die Uebergänge von einer Stufe religiöser Energie oder Schwäche zur andern mannigfach vermittelt waren [3]). An Kirchenzucht kann es nicht ganz gefehlt haben. Es war die Frage schon

---

ἐσκανδαλισμένους ἀπὸ τῆς πίστεως μὴ ἀποβάλλεσθαι, ἀλλ' ἐπιστρέφειν καὶ εὐθύμους ποιεῖν. Cf. vis. II, 3, p. 10, 21 sqq.

1) vis. IV, 1, p. 30, 3 sqq.: *Ἀξιῶ τὸν κύριον, ἵνα τὰς ἀποκαλύψεις καὶ τὰ ὁράματα, ἅ μοι ἔδειξε διὰ τῆς ἁγίας ἐκκλησίας αὐτοῦ, τελειώσῃ, ἵνα με ἰσχυροποιήσῃ καὶ δῷ τὴν μετάνοιαν πᾶσι τοῖς δούλοις αὐτοῦ τοῖς ἐσκανδαλισμένοις.* Cf. c. 2, p. 32, 10—19.

2) Schon die Vorlesung der Offenbarungen zunächst vor ihren Ohren (vis. II, 4) weist darauf hin. Vgl. dann vis. III, 2, p. 10, 9 sqq., besonders aber III, 9, p. 25, 21 sqq.; am Schluß heißt es: *Πῶς ὑμεῖς παιδεύειν θέλετε τοὺς ἐκλεκτοὺς κυρίου, αὐτοὶ μὴ ἔχοντες παιδείαν;* Vgl. im übrigen oben S. 98 ff.

3) Vgl. oben S. 133.

zur Sprache gekommen, ob einem Christen, der in heidnisches Leben zurückgesunken sei, noch die Möglichkeit der Rückkehr zum Christenthum, eine zweite Bekehrung nach der einen großen, welche ihn zum Glied der Kirche gemacht hatte, offen stehe [1]). Es wäre möglich, daß diese Frage schon eine praktische Frage nicht mehr der Glaubenslehre, sondern der Kirchendisciplin geworden wäre, und daß die verneinende Antwort, welche einige Kirchenlehrer gaben, die Bedeutung hatte, daß man einen von der kirchlichen Gemeinschaft Getrennten, auch wenn er wieder aufgenommen zu werden begehrte, nicht wieder aufnehmen dürfe. Aber wahrscheinlich ist dies nicht; denn es würde Hermas dann nicht sowohl den Lehrsatz Einiger als vielmehr eine Praxis der römischen Kirche genannt haben, wenn diese mit jenem strengeren Lehrsatz übereinstimmte. Wurde hingegen bis dahin schon die sogenannte zweite Buße gewährt, so daß der neuen Predigt gar der Zweck zugeschrieben werden konnte, diesen Brauch aufzuheben oder seine Berechtigung zu bestreiten [2]), so wäre der von Hermas geschilderte Zustand der Rath- und Hülfslosigkeit, in welche hinein das aufrichtende und überraschende Wort von der neuen Sündenvergebung gesprochen wurde, ebenso unbegreiflich, als die später zu erörternde Begründung der neuen Verkündigung. Auch die Frage nach der Beurtheilung und Behandlung einer durch den Ehebruch des Weibes verletzten christlichen Ehe, welche zu stellen in friedlichen Zeiten ebensogut Gelegenheit war als in der letzten Vergangenheit, wird offenbar nicht vom Standpunkt der Kirchenzucht, sondern von dem der persönlichen und häuslichen Sittlich-

---

1) mand. IV, 3: *Ἤκουσα, φημί, κύριε, παρά τινων διδασκάλων, ὅτι ἑτέρα μετάνοια οὐκ ἔστιν, εἰ μὴ ἐκείνη, ὅτε εἰς ὕδωρ κατέβημεν καὶ ἐλάβομεν ἄφεσιν ἁμαρτιῶν ἡμῶν τῶν προτέρων.* Der Wortlaut führt nicht darauf, daß damit eine erst in Folge der neuen Bußpredigt aufgestellte Meinung bezeichnet sei. Sie würde dann der Verkündigung des Hermas geradezu widersprochen haben. Dem widerspricht aber, daß er die Gegner seiner Predigt stets als Heuchler und Knechte sündlichen Gelüstes bezeichnet, die hier genannten *διδάσκαλοι* hingegen mit offenbarer Achtung behandelt. Schon die Art der Einführung (vgl. Matth. 5, 26 ff. Joh. 12, 34) führt vielmehr darauf, daß Hermas hier eine Auctorität citirt, von welcher seine religiöse Bildung abhängig ist.

2) So Baur, Christenthum u. Kirche der drei ersten Jahrh. S. 294 Anm., und Lipsius, Ztschr. f. w. Th. 1866, S. 35.

keit aus erwogen [1]). Nicht darnach wird gefragt, welche Folge für das Verhältnis des Weibes zur Kirche ihr Ehebruch habe, überhaupt nicht nach einem Urtheil über das einmalige Vergehen. Es wird vielmehr zunächst vorausgesetzt, daß der auf die Ermahnung ihres Mannes znr Treue zurückkehrenden Frau sofort Verzeihung von ihm zu Theil werde, und nur darnach wird gefragt, ob der Ehemann durch eine hartnäckige Untreue des Weibes die Ehe als unbedingt aufgelöst anzusehen habe; ob er schon durch geduldiges Ertragen der Sünde seines Weibes sündige; ob er nach Entlassung der unverbesserlichen Ehebrecherin eine neue Ehe eingehen dürfe, und endlich, ob der Ehemann, nicht aber ob die Kirche die reumüthig rückkehrende Sünderin wieder aufnehmen dürfe oder müsse. Das sind die Fragen, welche Hermas seinem Lehrmeister vorlegt. Er würde sie nicht stellen oder wenigstens nicht so stellen, wenn sie durch eine gleichmäßige christliche Sitte oder gar durch ein Herkommen der Kirchenzucht wären beantwortet gewesen. Die Antwort aber lautet so, daß nur indirect eine Weisung für das Verhalten der Kirche und ihrer Vorsteher damit gegeben war. Sünde sei es, die notorische und beharrliche Ehebrecherin zu behalten, aber gleichfalls, nach der Scheidung eine zweite Ehe einzugehen, weil dadurch der Sünderin die Möglichkeit der Buße und Rückkehr abgeschnitten werde.

Vollends aber spottete aller herkömmlichen Kirchenzucht der durch die letzte Katastrophe herbeigeführte Zustand. Wir sehen aus den zahlreichen Classificirungen der Christen, daß der Unterschied von ausgeschlossenen und noch in der Kirche befindlichen Christen für Hermas nicht vorhanden ist. Rein innerliche, aller Controle amtlicher Kirchenzucht sich entziehende religiöse und sittliche Verhältnisse geben überall den Eintheilungsgrund her. Der Pseudo-Prophet, die heuchlerischen und eitlen Menschen, die sich zu Lehrern aufwerfen, die wortreichen und thatarmen Namenchristen, die Reichen und Weltversunkenen, die Streitsüchtigen und Ehrgeizigen, selbst die der Unterschlagung schuldigen Diakonen [2]) sind sämmtlich

---

[1]) mand. IV, 1. Vgl. oben S. 181.

[2]) Daß sie noch in ihrem Amt sind, zeigt die ganze Stelle sim. IX, 26, p. 137, 21—30.

innerhalb der äußeren, gottesdienstlichen, unter der Leitung der Aeltesten stehenden Gemeinde zu suchen. Die, welche sich davon fernhalten, thuen es nicht, weil sie davon ausgeschlossen sind und nicht zugelassen werden, sondern weil sie entweder dem Christenthum überhaupt den Rücken gekehrt haben [1]), oder weil sie in dem niederdrückenden Bewußtsein ihrer Verschuldung nicht wagen, sich als Glieder der Kirche zu betrachten [2]), vor allem aber nicht wagen, sich der Gnade Gottes zu getrösten.

Der Herr der Kirche selbst hat Kirchenzucht geübt, hat den Schaden der Kirche durch die Heimsuchung der domitianischen Zeit offenbar gemacht. Ihren Folgen stehen die Menschen rathlos gegenüber. Aber nicht das ist die Frage, welche die Gemüther der zunächst Betroffenen und der mit der Leitung Betrauten quält, welche Regeln der Kirchenzucht zu beobachten seien, sondern so lautet sie: Wie können wir den zürnenden Gott versöhnen und Vergebung unsrer Sünden finden? So lautet sie, wo nämlich überhaupt gefragt wird, und nicht dumpfer Schmerz selbst diese Frage unterdrückt. Aus diesem lethargischen Zustand aufzurütteln, zu jener Frage anzuregen und eine zuverlässige Antwort darauf zu geben, ist die Offenbarung bestimmt, zu deren Werkzeug Hermas ausersehen ist.

---

[1]) vis. III, 7, p. 21, 20 — p. 22, 4. sim. VIII, 6, p. 108, 1—8; c. 8, p. 109, 22 — p. 110, 2; c. 9, p. 110, 24—27. sim. IX, 19, p. 133, 5—10.

[2]) sim. VIII, 9, p. 110, 27 sqq.; IX, 26, p. 137, 31 sqq.

II.

Die Offenbarung.

Von der Form, in welcher die Verkündigung an die römische Gemeinde und an die Kirche des Erdkreises ergeht, also von der Entstehung der Gesichte im Geist des Hermas und von der Entstehung seines Buchs aus den Gesichten sehe ich einstweilen ab, um dadurch unbeirrt die Verkündigung selbst als Antwort auf die eine große Frage, welche der damalige Zustand der Kirche stellt, zu verstehen. Gleich die erste Vision, welche nur das persönliche Leben des Hermas zu betreffen scheint und nicht mit einem Auftrag der Mittheilung an Andere, sondern mit dem Ruf: „Sei ein Mann, Hermas!“ schließt, enthält dennoch bereits die Grundzüge aller weiteren Offenbarungen. Nur erweitert nach Inhalt und Bestimmung, kehrt dasselbe in der zweiten Vision wieder. Deren Entfaltung wiederum bringen die dritte und vierte Vision; der zweite Haupttheil des Buchs endlich, der die Gebote und Gleichnisse enthält, ist ausgesprochener Maßen eine verbreiternde Recapitulation der voraufgeschickten Visionen. Wie die Wellenringe, welche der sinkende Stein auf ruhigem Wasserspiegel hervorbringt, so verhalten sich die Offenbarungen des Hermas mit ihrem stets sich erweiternden Gesichtskreis zu einander.

Schon die allererste Entzückung versetzte ihn an einen Ort,

welcher den Ausgang aller Noth malerisch darstellte [1]). Durch die rauhe Schlucht hindurch gelangt er zur bequemen Fläche, wo er seine Kniee zum Gebet beugt, und der Inhalt seines Gebets ist Bekenntnis seiner Sünden. Aber es ist noch nicht das rechte. An einem zarten, aber doch kaum wunden Fleck seines Gewissens berührt ihn die Erscheinung seiner ehemaligen Herrin und erregt ihm eine Angst, welche ihm die tröstlichen Worte der Erscheinung nicht als Trost erscheinen läßt. Er soll zu Gott beten, um Heilung seiner Sünden zu erlangen; aber wie soll er selig werden, wenn so verborgene Sünden an's Licht gezogen werden? wie soll er Gott wegen ganz andrer Sünden versöhnen, deren er sich bewußt ist? wie soll er Worte finden, den Herrn zu bitten, daß er ihm gnädig sei [2])?

Das ist eigenes Erlebnis des Hermas und doch zugleich Bild der Bekümmernis, unter welcher die Gemeinde seufzt. Aufrichtung ist das Erste, was ihm durch die zweite Offenbarung, die erste Erscheinung der Kirche, zu Theil wird. Aber nicht Beschwichtigung, sondern Schärfung des Gewissens ist beabsichtigt. Das Durcheinander von Gefühlen des durch die scheinbar allzu harte Zurechtweisung seiner Herrin beleidigten und durch eine unbestimmte Angst wegen seiner Sünden vom Gebet noch abgehaltenen Hermas wird gelichtet durch den Nachweis, wie jene sündliche Regung wegen ihrer Verborgenheit nicht weniger sündlich, der eigentliche Grund aber seiner Gewissensbeunruhigung die sündliche Vernachlässigung seiner hausväterlichen Pflichten sei. Diese Sünden sind offenbar geworden, und in ihrer noch andauernden Strafe der Zorn Gottes über ihn und sein Haus. Aber in diesem Zorn Gottes und seiner Bethätigung ist schon ein ganz anderes Verhalten Gottes verborgen, welches ihm nun verkündigt wird. Die überschwängliche Barmherzigkeit Gottes h a t sich über ihn und sein Haus schon e r b a r m e t, will Heilung schaffen, will ihn und durch ihn sein Haus kräftigen und in der Herrlichkeit Gottes festgründen. Hermas hat diese frohe Botschaft einfach zu Herzen zu nehmen und sich in den Dienst derselben zu stellen, damit auch seine Kinder von ganzem

---

1) Vgl. oben S. 212.

2) vis. I, 2.

Herzen ihren Sinn ändern und ins Buch des Lebens eingetragen werden. Damit er aber nicht bloß seiner Pflicht bewußt, sondern auch der schließlichen Verwirklichung des göttlichen Willens gewiß sei, wird ihm endlich eine Schrift vorgelesen. Es war eine Verkündigung der letzten Weltumwälzung, des Gerichts über die Feinde Gottes und der völligen Erlösung der Kirche. Daß nur die letztere Seite der Verkündigung, zugleich der Schluß jener Schrift, ihm erinnerlich blieb und Bestandtheil seines Buchs wurde, wird sehr nachdrücklich hervorgehoben und ebenso der unterscheidende Charakter dieser den Gerechten geltenden Verheißungen [1]). Das Tröstliche soll überwiegen und vor allem in den zweifelnden Gemüthern haften. „Siehe, der Gott der [himmlischen] Heere [2]), der durch seine unsichtbare gewaltige Kraft und seine große Einsicht die Welt geschaffen und nach seinem herrlichen Rath die Schöpfung mit Schönheit bekleidet und durch sein starkes Wort den Himmel befestigt und die Erde auf Wasser gegründet und in seiner sonderlichen Weisheit und Vorsehung [3]) seine heilige Kirche geschaffen hat, die er auch gesegnet hat; siehe! er versetzt die Himmel und die Berge und die Hügel und die Meere, und Alles wird geebnet für seine Auserwählten, damit er ihnen zuwende die Segnungen, die er ihnen verheißen hat, mit großer Herrlichkeit und Freude, wenn sie die Gebote Gottes bewahren, die sie in großem Glauben empfangen haben."

Damit ist der Grundriß der ganzen Offenbarung gezeichnet. Ihr wesentlicher Inhalt und Zweck ist: Aufrichtung der Gemüther aus einer über sich selbst unklaren Angst durch Schärfung des Gewissens, durch erneute Verkündigung des barmherzigen Willens Gottes, die Sünden zu vergeben, und durch die erneute Verheißung der schließlichen Vollendung des Heils und der Kirche;

---

1) vis. I, 3, p. 7, 9—12; c. 4, p. 8, 3—6.

2) So glaube ich *ὁ θεὸς τῶν δυνάμεων* richtig wiederzugeben. Es ist אֱלוֹהֵי צְבָאוֹת.

3) Das zweite Wort verhütet die Deutung auf irgend eine trinitarische Beziehung der *σοφία*, welches Wort übrigens im ganzen Buch nur hier vorkommt; *ἰδία* heißt sie nur, um die Idee der Kirche als die eigentliche Weltidee Gottes hinzustellen. Vgl. oben S. 107 f.

sodann aber die Forderung einer Sinnesänderung als Bedingung der Theilnahme an der gegenwärtigen und an der schließlichen Gnadenoffenbarung Gottes.

---

1. Die Weissagung vom Ende.

Ich fasse zunächst die eschatalogische Seite ins Auge, welche am wenigsten unmittelbar auf die mannigfaltigen Verhältnisse der Gegenwart Bezug hat und darum im zweiten Haupttheil des Buchs, welcher ganz diesen zugewendet ist, zurücktritt. Während die großartigere Zeichnung des ersten Theils die Thatsachen der Weltschöpfung, Kirchengründung und Weltvollendung als Gerüste aller Geschichte aufbaut und mit absichtlicher Derbheit hinter die epochemachenden Gottesthaten die menschlich bedingte Entwicklung zurücktreten läßt, so daß es scheint, als wenn morgen die alte Welt zusammenbrechen werde, ist im zweiten Theil die Betrachtung bereits eine ruhigere geworden; es eröffnet sich wieder die Aussicht auf eine einigermaßen andauernde Entwicklung; die Heilsverheißung für den Einzelnen hat nicht mehr das specifisch eschatalogische Gepräge der ersten Stücke [1]), ohne daß doch das Ende vergessen würde, dem Alles zustrebt. Es ist dies echt prophetische Verfahren das richtige gewesen, wenn wirklich die innere Lage der Gemeinde so gewesen ist, wie sie vorhin beschrieben wurde, wenn die Muthlosigkeit zu einer Verzweiflung an der Vollendung des Gotteswerks im Ganzen wie im Einzelnen zu werden drohte.

Die Verheißungen Gottes bestehen noch zu Recht, sind wahr und werden sich bewähren: das ist der vorherrschende Gedanke in den Visionen. Als eigentlicher Zweck der Offenbarung erscheint die Wiederbelebung der eschatologischen Hoffnung [2]); sie will Ver-

---

1) Vgl. die allgemein gehaltenen Schlußsätze der Mandate, ferner sim. IX, 24 extr. 25. 27 mit vis. II, 2, p. 10, 10 sq.; c. 3, p. 11, 12 sqq.; I^{V}, 2, p. 32, 7 sqq.; c. 3, p. 33, 7 sqq.

2) vis. III, 4, p. 18, 13—18.

kündigung eines Erbes sein, dessen man sich nicht mehr versah [1]), eine gute Botschaft, welche den Traurigsten wieder fröhlich machen kann [2]). Der Nachdruck auch der Thurmvision ruht nicht wie in der späteren Wiederholung auf dem Verhältnis der empirischen Kirche zur idealen, der gegenwärtigen zur ursprünglichen. Die geschichtliche Entwicklung, welche die Discrepanz beider zur Folge gehabt hat, bleibt völlig im Dunkel, und als Hauptwahrheit wird von Anfang an verkündigt: „Es wird der Bau des Thurms vollendet werden, und alle Engel werden um den Thurm herum jubeln und Gott preisen, daß der Bau des Thurms vollendet ward" [3]). Aber gerade diese Verkündigung will nichts Neues sein, sondern nur eine Erinnerung an das, was nie hätte vergessen werden sollen [4]). Es ist ja das Erbe, das schon in der Schöpfung zuvorversehen, und der Segen, welcher der Kirche bei ihrer Gründung schon zugesprochen wurde, was Hermas aufs neue verkündigt. Dafür ist es nur ein sonderlich bezeichnender Ausdruck, daß die einzige namentliche, und die einzige namenlose Erwähnung heiliger Schriften im Zusammenhang mit diesen Verkündigungen steht. Das g e n a n n t e Buch ist die ihrem Inhalt noch uns gänzlich unbekannte Schrift [5]) unter dem Namen jener zwei Männer, Eldad und Modad, welche weissagten, obwohl sie nicht zu den siebenzig

---

1) vis. III, 12, p. 28, 10 sqq.

2) vis. III, 13, p. 29, 4—10.

3) vis. III, 4, p. 18, 5 sqq.

4) vis. III, 8: *ἀρκετή σοι ἡ ὑπόμνησις αὕτη καὶ τοῖς ἁγίοις καὶ ἡ ἀνακαίνωσις τῶν πνευμάτων ὑμῶν*, was sich dem Zusammenhang nach durchaus auf die eschatologische Verkündigung bezieht.

5) vis. II, 3: *Ἐγγὺς κύριος τοῖς ἐπιστρεφομένοις, ὡς γέγραπται ἐν τῷ Ἐλδὰδ καὶ Μωδὰδ τοῖς προφητεύσασιν ἐν τῇ ἐρήμῳ τῷ λαῷ.* S. die Bemerkung Coteliers z. d. St. Aus der Stichometrie des Nicephorus (Credner, Gesch. des Kanons S. 244) sehen wir nur, daß sie eine der kleinsten apokryphischen Schriften war. — In dem Text des lips. *ἐν τῷ ἐλάλη κατὰ μωσῇ δαβίδ* steckt jedenfalls ein in einer Glosse gemachter Versuch, das apokryphische Citat mit der kanonischen Stelle Num. 11, 23—29 in nähere Verbindung zu bringen, und zugleich ein andrer, es auf die schon von Cotelier verglichene Stelle Ps. (33) 34, 19 zurückzuführen, welche ihrer ganzen Umgebung nach allerdings trefflich herpaßt und vielleicht nicht der einzige Berührungspunkt des apokryphen Buchs mit jenem Psalm war.

Aeltesten gehörten, auf welche Moses den Geist gelegt hatte, und deren Weissagung den weitherzigen Führer des Volks zu dem Wunsch trieb, daß Gott seinen Geist auf alles Volk legen und Alle zu Propheten machen möchte. Es springt in die Augen, wie bedeutsam die Anführung gerade dieser Schrift an dieser Stelle mit ausdrücklicher Erinnerung an die geschichtliche Bedeutung der beiden Männer ist. Die amtlich verfaßte Kirche scheint rathlos; aber Gott weiß durch den Mund des einfachen Laien, der nicht einmal sittlich so hoch steht, wie viele Andere, seinen Rath zu verkündigen. Inhaltlich ist dieser Rath nicht neu, am wenigsten seine eschatalogische Begründung. Darum wird am Schluß der Visionen überhaupt ebenso, wie am Schluß der ersten Verkündigung von allgemeiner Bestimmung, auf die Bezeugung derselben Wahrheiten in der heiligen Schrift hingewiesen [1]). Denn nur an die biblischen Weissagungen werden uns die Worte *Μνημονεύετε τὰ προγεγραμμένα* erinnern sollen, nicht aber an die erste längere Aufzeichnung des Hermas selbst [2]); denn viel weniger als in der hier abschließenden Rede war gerade dort von den letzten Dingen die Rede. Das so eben Geschaute und Vernommene aber war noch nicht geschrieben, als die Kirche dem Hermas diese Worte zurief, und daß dieser unmittelbar vor den Worten *ταῦτα εἰποῦσα ἀπῆλθεν* vergessen haben sollte, daß die Kirche spricht und nicht schreibt, ist nicht denkbar. Also die längst geschriebene Weissagung vom Ende wird durch die neue Offenbarung wieder aufgenommen, oder, wie sie selbst will, in Erinnerung gebracht.

Das allerletzte Ende, die Wandlung Himmels und der Erde, wird nur in jener ersten Verkündigung ins Auge gefaßt, aber auch sie schon hatte vor dem erfreulichen Schluß schwere und harte Worte verkündigt, und wenn sie auch nur an den Gottlosen in dieser Eigenschaft wahr werden sollten, so waren sie doch schrecklich auch für Hermas zu hören [3]). Wie das gemeint sei, zeigt sich sofort

---

1) vis. IV, 3, p. 33, 21 zu vergleichen mit dem Ort des *ὡς γέγραπται* vis. II, 3, p. 11, 13.

2) vis. II, 2—3, woran Hilgenfeld zu IV, 3, p. 33, 21 erinnert. Zum Ausdruck vgl. Röm. 15, 4. Barnab. 21. Ueber sim. V, 3 f. oben S. 177.

3) vis. I, 3, p. 7, 10 sq.; c. 4, p. 8, 4 sqq.

in der Erwähnung einer im Kommen begriffenen großen Drangsal. Sie wird zunächst als ein bekannter Bestandtheil der Endaussichten eingeführt [1]), dann zum Behuf der Warnung eines einzelnen Menschen ausdrücklich angekündigt [2]). Zum eigentlichen Gegenstand der Darstellung wird sie in der vierten Vision gemacht [3]), deren äußerliche Einleitung durch das Begegnis auf der campanischen Straße schon besprochen wurde [4]). Als die Sonne die dem Hermas entgegenwirbelnde Staubwolke plötzlich beleuchtet, sieht er in der Entzückung ein drachenartiges Ungeheuer von etwa 100 Fuß Länge auf sich zukommen. Sein Kopf, der wie gebrannter Thon aussieht [5]), schillert in den vier Farben Schwarz, Blut- und Feuerroth, Gold und Weiß; feurige Heuschrecken sprühen aus seinem Rachen, und es saust so gewaltig einher, als könnte es eine ganze Stadt verderben. Weinend bittet Hermas um Erlösung, aber die Antwort findet er selbst in der Mahnung nicht zu zweifeln, die er zuerst für so überflüssig gehalten hatte. Er faßt sich ein Herz, geht auf das Thier los, und als er ihm nahe ist, legt es sich an den Boden [6]) und streckt seine Zunge vor, ohne sich irgendwie zu bewegen, bis Hermas an ihm vorüber ist. Kaum ist er eine Strecke von etwa 30 Fuß weitergegangen, so begegnet ihm die geschmückte Jungfrau, welche er noch vor ihrem Gruß als die Kirche erkennt. Sie ist wie bisher Gegenstand und Deuterin der Vision zugleich. Die genaue Angabe aber, wie unmittelbar nach Ueberwindung der Gefahr dieser liebliche Anblick ihm zu Theil wird, dient dazu, ganz unzweideutig zu machen, was ohnedies kaum

---

1) vis. II, 2: *Μακάριοι ὑμεῖς, ὅσοι ὑπομένετε τὴν θλῖψιν τὴν ἐρχομένην τὴν μεγάλην.* S. hierüber Vorläufiges S. 121. 182.

2) vis. II, 3: *Ἰδού, θλῖψις ἔρχεται.*

3) Die Ueberschrift desselben ist: *Ὅρασις ἣν εἶδον ἀδελφοί, . . . εἰς τύπον τῆς θλίψεως τῆς ἐπερχομένης.*

4) Vgl. oben S. 212 f.

5) Der gen. *ὡσεὶ κεράμου* (ohne erhebliche Abweichung in beiden griechischen Texten) sichert dem Wort gegen die lateinischen Uebersetzungen die Bedeutung einer Stoffbezeichnung. Es wird an glasirten glänzenden Thon zu denken sein; die Farben vielleicht in Streifen. Daß Aristophan. vesp. 1295 den Schildkrötenrücken so nennt, ist wenigstens vergleichbar.

6) Vgl. Beilage II, 3.

zweifelhaft wäre, daß die große Drangsal als die letzte der Parusie und Vollendungszeit unmittelbar vorangehende gedacht sein will. Es wird aber auch mit ausdrücklichen Worten gesagt, daß es nicht eine beliebige Christenverfolgung, sondern die eine künftige große Drangsal der Gemeinde Gottes sei [1]; dieselbe, von der alle Prophetie beider Testamente oft geredet hat [2]. Die Bedeutung derselben ist eine von der aller übrigen Nöthe wesentlich verschiedene, weil ihrem Ende die Parusie folgt. Eine Prüfung der Christen ist zwar auch diese wie jede andere Gefahr, und auch auf Bekenntnis oder Verleugnung kommt es dabei an [3], aber wer Glauben beweist, wie Hermas in der Vision ihn bewiesen hat, wird nichts von ihr leiden [4]. In ihr auch nur als Märtyrer umzukommen, wäre ein Verlust. Darum wird Gott denen, die Glauben haben, die Gefahr zwar scheinbar unentrinnbar nahe treten lassen, damit sie Gelegenheit haben, ihn zu bewähren, aber im letzten Augenblick seinem Engel gebieten, sie zu beschützen. So gewinnt in Bezug auf diese Drangsal das σωθῆναι und ὑπομένειν, um deswillen man selig gepriesen wird [5], den doppelten Sinn der Rettung und Bewahrung vor der innerlichen Gefahr des Abfalls und vor der äußeren Gefahr des Todes. Von denen, die es erleben, gilt wirklich ein Bleiben bis ins ewige Leben hinein, d. h. ein Nichtsterben [6]. Aber die Christen sollen der Gefahr nicht vorsichtig ausweichen. So kann das ἐκφυγεῖν [7] nicht gemeint sein, da der hier vorbildliche Hermas vielmehr muthig auf die Gefahr losgegangen ist. Angerathen wird nur, sich auf diese Gefahr vorzubereiten, statt die nöthige Vorbereitung dem erziehenden Zorn Gottes zu überlassen, den Glauben, auf den es dann einzig ankommen wird, bei sich auszubilden und alle Sorge auf den allmächtigen Gott zu werfen [8].

---

1) vis. IV, 3, p. 32, 8 sq.; c. 4, p. 33, 19 sq.
2) Vgl. vor allem Matth. 24, 21 ff.
3) vis. II, 3, p. 11, 11 sq.; c. 2, p. 10, 15 sqq.
4) vis. IV, 3: ἐὰν δὲ ὑμεῖς θελήσητε, οὐδὲν ἔσται.
5) vis. II, 2, p. 10, 14 sqq.
6) vis. II, 3, p. 11, 9.
7) vis. IV, 2, p. 31, 22; p. 32, 5. 11.
8) vis. IV, 2, p. 32, 10 sqq.

Es ist dies Bild einer letzten Noth der Gemeinde zwar ernst, es soll alles Festwachsen an das Ungöttliche und Vergängliche verbieten; aber ein Wehe wird doch nur über die gerufen, die es überhören. Denen freilich wäre es besser, nie geboren zu sein. Aber der eigentliche Zweck dieses visionären Erlebnisses ist eine Tröstung. Vor dem scheinbar wehrlosen, sogar von Gott ohne Antwort gelassenen Menschen legt sich alles Ungestüm feindlicher Gewalten, wenn er nur dem *μὴ διψυχήσῃς* treu bleibt. Es gibt kein anderes Mittel, aber es bedarf auch keines anderen, um das Ziel zu erreichen. Die Vollendung der Kirche (des Thurmbaus) ist unmittelbar damit verbunden und mit dieser, wie wir aus dem neunten Gleichnis sehen, die Parusie Christi [1]), oder, wie es einmal hieß, die Parusie Gottes [2]). Nur das blieb unklar, in welchem Verhältnis zu der Parusie jene letzte noch rückständige Bauperiode [3]) steht. Das wäre ein offenbarer Irrthum, wenn man aus der Alles in gewichtiger Kürze und absichtlicher Schroffheit hinstellenden dritten Vision im Widerspruch mit dem neunten Gleichnis schließen wollte, daß in der Gegenwart des Buchs der Bau rüstig fortschreite. Nur im Gegensatz zu der irrigen Meinung, daß das Ende schon da sei, wird gesagt: „Siehst du nicht, daß der Thurm noch im Bau begriffen ist?“ [4]) Daraus aber, daß vor den Augen des Sehers tüchtig gearbeitet wird, folgt nichts für den gegenwärtigen Stand des Baus. Solche Deutung würde zu der abenteuerlichen Annahme führen, die ganze Entwicklung der Kirche von den ersten Grundlagen an gehöre der unmittelbaren Gegenwart des Gesichts an, während doch nur vor den Augen des Hermas in rascher Folge vorüberzieht, was geschichtlich auf mehr als ein Menschenalter vertheilt ist. Es steht vielmehr nach der jetzt andauernden Pause im Bau, welche durch die gegenwärtige Kirchenverbesserung nicht wesentlich unterbrochen gedacht wird [5]), eine letzte

---

1) sim. IX, 7, p. 120, 17; c. 10, p. 123, 18; c. 18, p. 132, 29 sqq.

2) sim. V, 5, p. 89, 23 sqq.

3) sim. IX, 5, p. 117, 7 sqq.; c. 9, p. 122, 14 sqq.; c. 26, p. 138, 14; c. 31, p. 142, 3 sqq.

4) vis. III, 8, p. 24, 12.

5) Vgl. oben S. 221.

rasche Vollendung der Kirche rücksichtlich ihres äußeren Umfangs bevor, eine letzte Zeit der Mission. Da sie nun nicht wohl durch den wiederkehrenden Herrn selbst geübt werden kann, so ist sie unmittelbar vor der Parusie zu denken. Vollendet wie gereinigt wird die Kirche dastehn, wenn er kommt.

Daß zur Herstellung dieses Zustandes die letzte große Drangsal beitragen wird, ist unfraglich, obwohl es aus der Deutung der Farben auf dem Haupt des sie abbildenden Ungeheuers nicht unmittelbar entnommen werden kann. Schwarz ist, wie die Deutung sagt, die Farbe der Welt, in der die Christen wohnen; durch die Feuer und Blut ähnliche Farbe ist bedeutet, daß die Welt durch Blut und Feuer untergeht; das Gold sind die Christen, welche der gegenwärtigen Welt entronnen sind, principiell nämlich schon jetzt der künftigen Welt angehören. Das Symbol dieser künftigen Welt ist die weiße Farbe, weil ihre Bewohner, die Erwählten Gottes, rein und unbefleckt sein werden. Die Reinigung aber der Christen wird nicht einem zukünftigen Ereignis zugeschrieben, sondern als eine fortgehende Läuterung durch das Feuer gegenwärtiger Prüfung gedacht. „Wie das Gold durch Feuer geprüft und brauchbar wird, so werdet auch ihr geprüft, die ihr darin verweilt [1]): wenn ihr nun darin ausgeharrt habt und von ihm durchschmolzen worden seid, werdet ihr gereinigt werden. Wie das Gold seine Schlacken ausscheidet, so werdet auch ihr alle Trauer und Noth abthun und rein und für den Bau des Thurms brauchbar werden.“ Dies Feuer der Prüfung ist, wie die Zeitformen zeigen, ein gegenwärtiges und andauerndes. Es ist nicht zu verwechseln mit dem Feuer [und Blut], dessen Farbe am Haupt des Thiers zu sehn ist, mit dem Gericht, durch welches die Welt untergehn soll. Denn, abgesehn davon, daß nur des Feuers, nicht des Bluts gedacht wird, kann die Weltauflösung der Thurmvollendung doch nicht vorangehn, was der Fall sein müßte, wenn man dies das Gold läuternde Feuer mit dem Feuer der Weltzerstörung

---

1) vis. IV, 3, p. 33, 10 soll das *οἱ κατοικοῦντες ἐν αὐτῷ* schwerlich auf *τὸν κόσμον τοῦτον* (l. 7) zurückbezogen werden, sondern ebenso wie das folgende *ὑπ᾽ αὐτοῦ* (l. 11) auf *διὰ τοῦ πυρός* (l. 9). Im Feuer, nicht in der Welt, gewohnt, ausgeharrt zu haben, ist etwas Heilsames.

identisch setzte. Es hat vielmehr die Bezeichnung der Christen als Gold zu einem neuen Gleichnis von der Schmelzung durch Feuer Anlaß gegeben, welches bei der Zusammenstellung der vier Farben kaum schon beabsichtigt, aber sehr nahe gelegt war. In der That wird auch durch die letzte Drangsal wie durch die andauernde Prüfung der ganzen diesseitigen Gegenwart die Christenheit auf die Probe gestellt und von den unlauteren Elementen gereinigt; und an dem Bild der Drangsal sind die vier Farben angebracht, um zu sagen, daß sie ein wesentliches Mittel sei, den Uebergang der geläuterten Christenheit aus dieser finstern durch blutige Kriege und verzehrendes Feuer einst zu vernichtenden Welt in den künftigen Aeon herbeizuführen. Sie selbst aber gehört noch dem diesseitigen Weltlauf an und nicht minder die Kirchenvollendung und die ihr folgende Wiederkunft Christi. Ueberall ist unverkennbar, daß der Hirt einen geschichtlichen Verlauf kennt zwischen diesen endgeschichtlichen Ereignissen, welche den nächsten Horizont der christlichen Anschauung bilden, und der Umwandlung Himmels und der Erde, jenseits deren der ungemessene Raum der künftigen Welt und des ewigen Lebens liegt. Mit der Thurmvollendung ist der allerletzte Tag [1]) noch nicht gegeben. Das Ende [2]) im weiteren Sinn des Worts ist freilich damit eingetreten; es ist die Thurmvollendung, welche manche noch Unbußfertige ausschließt, ein Gericht über die Christenheit [3]), aber auch nach demselben gibt es, wie gezeigt wurde, auch für die noch, welche der vorzüglicheren Ehre der Einverleibung in den Thurm sich verlustig gemacht haben, eine Möglichkeit der Aenderung, einen Zeitraum religiös sittlicher Entwicklung. Es hat einen Werth, neben dem Thurm zu liegen, auch nachdem durch seine Vollendung die Möglichkeit abgeschnitten ist, ihm eingefügt zu werden. Denn wenn auch kein zweiter Thurm gebaut wird [4]), nachdem der Herr zu seiner Kirche gekommen ist, so fehlt es doch nicht an einem niedern Ort für den Erfolg einer

---

1) vis. II, 2, p. 10, 8 sq.

2) vis. III, 8: *ὡς ἂν οὖν συντελεσθῇ ὁ πύργος οἰκοδομούμενος, ἔχει τέλος.* Vgl. vorher das gleichbedeutende *συντέλειά ἐστιν.*

3) vis. III, 9, p. 25, 13—20.

4) sim. X, 4, p. 149, 12 sqq.

darnach noch stattfindenden Einwirkung, also auch nicht an einem Zeitraum zwischen Parusie und Weltende. Auch Heiden gibt es dann noch neben der Kirche, welche aufhören können es zu sein, und es versteht sich, daß diese ebensowenig wie die Christen, welche noch nach der Thurmvollendung sich ändern, im Weltgericht untergehn, sondern vielmehr in den künftigen Aeon hinüber gerettet werden [1]). Nur die Sünder, welche es dann noch sind, und die Heiden, die ihren Schöpfer nicht erkannt haben, werden wie dürres unfruchtbares Holz verbrannt werden, wenn die Alles vollendende Barmherzigkeit des Herrn aufleuchtet und seine Knechte offenbar macht. Als dürres Holz werden jene dann offenbar werden, wenn für sie der Winter, für die Knechte Gottes aber der ewige Sommer des künftigen Aeons anbricht [2]). Aber von dem Heil sind selbst die, welche als Heiden gestorben sind, nicht grundsätzlich ausgeschlossen. Schon die Bezeichnung des Grunds der Verwerfung der Verworfenen [3]) führt darauf, daß Hermas die Möglichkeit eines religiösen Unterschieds unter den Heiden anerkennt, und darnach sich das göttliche Endurtheil gestalten läßt. Seine überaus hohe Meinung von außerchristlicher, also doch vornehmlich heidnischer Sittlichkeit [4]) forderte solche Hoffnung heraus. Zwar gilt von den Heiden im allgemeinen im Gegensatz zu den Christen, daß sie Gott nicht kennen; aber die Unterscheidung, welche er gelegentlich macht [5]), daß der Heide eine gewisse Strafe erhält und zum Tode verurtheilt ist, der abtrünnige Christ aber doppelt gestraft wird und e w i g stirbt, zeigt, daß er an die Möglichkeit einer

[1]) Cf. vis. II, 2, p. 10, 8 sq.; III, 5, p. 19, 21 sqq.; c. 7, p. 22, 15 sqq. Vgl. dazu die Bemerkungen S. 207 ff. Daß im achten Gleichnis der Bau der Mauern neben dem Thurmbau herzugehn scheint, darf nicht im Verständnis der unzweideutigen Stellen der dritten Vision beirren.

[2]) sim. III u. IV.

[3]) sim. IV, p. 73, 23: ὅτι οὐκ ἔγνωσαν τὸν κτίσαντα αὐτούς. Also nicht, daß sie Gott vergessen haben, oder Heiden sind, sondern daß sie die auf ihrem Gebiet mögliche Gotteserkenntnis nicht erlangt haben, macht sie straffällig.

[4]) Vgl. oben S. 237. 240 f.

[5]) sim. IX, 18. Vgl. den Schluß von c. 17.

nachträglichen Erlösung der Heiden aus dem Tode glaubt, wenn er auch kein besonderes Mittel nennt, wodurch sie wie die alttestamentlichen Frommen wieder zum Leben gelangen sollen. Der letzte, allein bleibende Unterschied unter den Menschen ist der der Guten und Bösen.

Das eschatologische Schema, welches nicht als etwas Neues vorgetragen, sondern überall vorausgesetzt und gelegentlich in seinen einzelnen Momenten beleuchtet wird, ist also folgendes: Eine letzte große Drangsal der Gemeinde, aus welcher die Treuen unbeschädigt hervorgehn, die Vollendung der Kirche und die Wiederkunft des Sohnes Gottes; dann eine Periode, in welcher es neben der vollendeten Kirche noch der Bekehrung bedürftige und fähige Sünder und Heiden gibt; dann „der letzte Tag“, das schließliche Gericht, welches keine Grade und Zwischenstufen mehr kennt, sondern entweder zu dem die Welt zerstörenden Feuer verdammt, oder in das ewige Leben des künftigen Aeons einführt.

Das Ausgezeichnete dieser Offenbarung ist, daß sie nichts Neues offenbart, sondern wesentlich nur die alten, von Jesus und den Aposteln wieder aufgenommenen und auf Grund der neutestamentlichen Offenbarungsthatsachen erneuerten Weissagungen des A. T.'s lebendig wieder hervorbringt und mit unbedingter Zuversicht den muthlosen Zeitgenossen ins Gedächtnis ruft. Selbst die Sprache, die sonst so breit und bequem sich ergeht, wird markig und wuchtig, wo sie diesen Inhalt bekommt. Das Gefühl, ebenso Nahes als Erschütterndes zu verkündigen, gibt dem Buch der Visionen einen von dem Späteren so durchaus verschiedenen Charakter. Die Visionen lassen die bezeichnete Endentwicklung als unmittelbar bevorstehend erscheinen. Ein jetzt lebender Mensch wird ermahnt, in der bevorstehenden letzten Drangsal sich besser zu bewähren als in der zuletzt vorhergegangenen. Es wird mit dem Finger auf dies Ereignis hingewiesen, und die Worte jenes apokryphen Buchs: „Der Herr ist nahe denen, welche sich bekehren“, hat in solchem Zusammenhang wenigstens vermöge eines Doppelsinns eschatologische Bedeutung [1]). Nun wird zwar dem Hermas, als er chronologische Belehrung über das Ende begehrt und gar

[1]) vis. II, 3, p. 11, 11 sqq.

fragt, ob die Endzeit schon dasei[1]), dies unter Hinweisung auf den noch unvollendeten Thurm als eine thörichte Vermuthung hart verwiesen, auch jede weitere Frage der Art verboten, da die gegebene Erinnerung an die Verheißungen genüge, aber doch gleichzeitig gesagt, daß der Thurm bald werde vollendet werden[2]). Ueberall in den Visionen empfängt man den Eindruck, als ob die jetzt lebenden Menschen es erleben und darum sich beeilen müßten, ihre Einfügung in den Thurmbau zu ermöglichen[3]), und die schon bemerkte specifisch eschatologische Färbung der Verheißung individueller Seligkeit im ersten Theil des Hirten macht den gleichen Eindruck. Während alles dies in den Gleichnissen mehr zurücktritt, der großen Drangsal z. B. gar nicht gedacht wird, weil die Betrachtung vorwiegend bei der gegenwärtigen Zwischenzeit verweilt, so daß diese unvermeidlich wie eine längere, wer weiß, wie lange Periode gemeinmenschlicher Entwicklung erscheint, wird dennoch an der Erkenntnis festgehalten, daß bis zum Ende, bis zur Parusie nichts Wesentliches mehr zu geschehen hat. Es ist nur eine aller echten Prophetie eigene Variation des Ausdrucks, wenn es nunmehr nicht sowohl heißt: „Der Herr ist nahe", als vielmehr: „Plötzlich kann er kommen"[4]). Die Ablehnung jeder chronologischen Angabe im ersten Theil wird durch den Schlußsatz des ganzen Buchs nur gestützt, aus dem man sieht, daß der Herr der Kirche Zeit und Stunde seiner Macht vorbehalten hat, welche er nicht an ein unwiderrufliches Programm in menschlichen Zeitmaßen verkauft, welche er vielmehr gebraucht, wie er will, und nur bestimmt sein läßt durch die Rücksicht auf die durch menschliche Freiheit mitbestimmte geschichtliche Entwicklung[5]).

---

1) vis. III, 8: *ἐπηρώτων δὲ αὐτὴν περὶ τῶν καιρῶν, εἰ ἤδη συντέλειά ἐστιν κ. τ. λ.*

2) vis. III, 8, p. 24, 14.

3) vis. III, 5, p. 19, 21 sq.; c. 9, p. 25, 14 sqq.

4) sim. IX, 17, p. 120, 17: *μήποτε ὁ δεσπότης ἐξάπινα ἔλθῃ.*

5) sim. X, 4, p. 149, 9—15.

2. Die neue Bekehrung.

Daß das Werk Gottes gewiß werde zum Ziele kommen, ist das Eine, was zunächst in den Vordergrund der Verkündigung gestellt wird. Es ist schon an sich erhebend, die Großthaten Gottes [1]), wie es oft in Bezug auf die Endoffenbarung Gottes heißt, zu sehen und verkündigt zu bekommen. Aber damit ist noch keine Antwort auf die Frage gegeben, wie dem verwirrten Gewissen der Einzelnen und der Gemeinde das Bewußtsein der göttlichen Gnade wieder gebracht werde. Diese Frage ist aber die eigentlich brennende; denn auch die Aussicht auf die Zukunft war zumeist dadurch verdunkelt, daß die Schatten einer dem Christenberuf widersprechenden Vergangenheit sich über die Gegenwart breiten. Ein böses Gewissen im schlimmsten Sinn des Worts ist der Grund der Trauer und Rathlosigkeit. In dem Maße, als die Gesammtheit in gleicher Lage ist, lautet auch die Antwort für Alle gleich, und es ist in dieser Hinsicht die ganze Predigt des Hermas nur eine Entfaltung dessen, was ihm in Bezug auf ihn selbst und sein Haus in der ersten Vision offenbart wurde.

Aus dem an sich selbst noch werthlosen Unmuth muß eine wirkliche Erkenntnis der Sünde, ein deutliches Bewußtsein des Abstands von dem ursprünglich durch Glauben und Taufe gewonnenen Standpunkt werden. Daher wird von vornherein als nächste Folge der Predigt bei vielen noch größerer Schmerz in Aussicht gestellt [2]). Bußpredigt ist das logisch Erste, wie es in der typischen Erziehung des Hermas auch zeitlich das Erste ist. Bei aller Freundlichkeit der Behandlung, bei freudigster Anerkennung jeder Aeußerung des wieder erstarkenden religiösen Lebens wird ihm jedes oberflächliche Hinweggehn über die Sünde verwehrt, jeder Anfang falscher Selbstzufriedenheit und geistlichen Hochmuths unbarmherzig gestraft [3]) und dadurch in der That allmälig ein tiefes

---

[1]) τὰ μεγαλεῖα αὐτοῦ (sc. τοῦ θεοῦ) vis. IV, 1, p. 31, 3; c. 3, p. 32, 8. sim. X, 2, p. 147, 9; c. 4; p. 148, 21 (magnalia dei). Etwas anders gemeint ist sim. IX, 18, p. 132, 15 sq.

[2]) vis. III, 3, p. 16, 20 sqq.

[3]) vis. III, 1, p. 14, 15—24; c. 4, p. 18, 10 sqq. verglichen mit c. 3, p. 17, 7 sq.; IV, 1, p. 30, 10. 22 sq. mit l. 8. 11 sqq.

Bewußtsein der Sünde in ihm geweckt [1]), welches die stärksten Ausdrücke nicht scheut, so daß man sich der Vermuthung kaum enthalten kann, es seien die Lobsprüche des Buchanfangs nicht ohne ironische Herablassung zu dem noch unentwickelten sittlichen Bewußtsein des Hermas ausgesprochen.

Eine gleiche Erkenntnis der Sünde ist der Anfang dessen, was in Allen gewirkt werden soll [2]). Diesem Zwecke dienen vor allem die weit ausgeführten Betrachtungen, welche uns den Stoff zu der Beschreibung des gegenwärtigen Zustands der Kirche boten. Mögen die Classificirungen nicht immer glücklich sein, jedenfalls dienen sie einer ins Einzelne der mannigfaltigen Lebenslagen eindringenden Selbstprüfung, und es ist das Streben nicht zu verkennen, überall von den Einzelheiten und Aeußerlichkeiten, auf welche der prüfende Blick zunächst gerichtet wird, ihn auch wieder zurückzulenken in die innerste Stellung des Menschen zu Gott. Aber hiermit wäre nach den Anschauungen des Hirten am wenigsten eine nennenswerthe Besserung erzielt [3]). Auch die ernsteste Erwägung des begangenen Unrechts enthält kein Mittel, desselben ledig zu werden. Dies liegt nur in dem gläubigen Ergreifen des göttlichen Willens, die Sünde zu vergeben. Erst die Einheit dieser beiden Momente ist die Sinnesänderung, welche gefordert wird, die *μετάνοια* in dem ursprünglichen, weiteren Sinn des Worts. Schon die Vergleichung des jetzt Erforderlichen mit dem ersten Eintritt in die christliche Kirche [4]) und des jetzt zu Erlangendem mit dem, was die Taufe verlieh [5]), lehrt das Wort in dieser Weise verstehen. Da man sich von Gott abgekehrt oder doch die das Christenleben unterscheidende einheitliche Richtung auf Gott verloren hat, so gilt es

---

1) Vgl. in dem ganz hierher gehörigen Zusammenhang mand. IV, 2 besonders auch die Worte: *διὰ τοῦτο οὖν, φημί, κύριε, ἐξακριβάζομαι παρά σου πάντα· πρῶτον μὲν ὅτι ἁμαρτωλός εἰμι, ἵνα γνῶ ποῖα ἔργα ἐργαζόμενος ζήσομαι, ὅτι πολλαί μού εἰσιν αἱ ἁμαρτίαι καὶ ποικίλαι.*

2) sim. VIII, 6, p. 107, 22 sq.; c. 11, p. 112, 2. — Bekenntnis der Sünde ist überhaupt erste Bedingung der sündenvergebenden Gnade Gottes (sim. IX, 23, p. 136, 14 sq.).

3) Vgl. z. B. mand. IX, p. 60, 4 sq.; X, 2, p. 65, 11 sqq.

4) mand. IV, 3.

5) sim. VIII, 6, p. 107, 23.

Rückkehr, eine neue Bekehrung zum Herrn von ganzem Herzen [1]), vor allem also Bekehrung vom Halbglauben zum vollen Glauben [2]). Und erst, wo so die ursprüngliche Stellung der Christen zu Gott wieder errungen ist, hat jene Erneuerung der Geister, jene Verjüngung der Alternden stattgefunden, welche Noth that und deren allmäliges Eintreten das Buch begleitet [3]). Es handelt sich nicht darum, durch irgend welche besondere Mittel eine neue Entwicklungsstufe zu erreichen; denn seitdem die Kirche gegründet ist, gibt es kein größeres Heil als das, ihr wahrhaft anzugehören. Was zu ihrem Gliede anfänglich macht, Glaube an den Sohn Gottes, Besitz seines Geistes und demgemäßes Verhalten, das ist die gegenwärtige Gestalt des Heils überhaupt, welche erst dadurch einst sich ändern wird, daß das jetzt verborgene Verhältnis des Menschen zu Gott durch die Wiederkunft des Herrn äußerlich offenbar wird. Also Rückkehr der Einzelnen zum Anfang ihres Christenstandes und damit der Kirche zu ihrer ursprünglichen Art, das ist die Forderung. Aber auch damit ist die Frage, wie die abhandengekommene Gewißheit der göttlichen Gnade wiedergewonnen werden solle, nicht beantwortet. Man zweifelt ja eben daran, daß man sich wieder verjüngen könne, und daß der Bund, auf Grund dessen man sich vordem des Friedens mit Gott getröstete, nach soviel menschlicher Untreue noch in Kraft sei. Es würde daher die echt evangelische Forderung der Wiederbekehrung ein tödtendes Gebot sein, wenn ihr nicht die Verkündigung voranginge, daß der gnädige Wille Gottes über das Volk seines Sohnes noch zu Recht bestehe und wirksam sei. Mittelbar lag diese Versicherung schon in der Erneuerung der Weissagung vom Ende. Aber dem Einzelnen ist es

---

1) vis. I, 3, p. 6, 15; II, 3, p. 11, 12. mand. VIII, p. 59, 5; IX, p. 60, 6; XII, 4, p. 75, 12. 77, 4. sim. IX, 26, p. 137, 29. 32 wird zur Bezeichnung der *μετάνοια* und der sie hervorrufenden Einwirkung *ἐπιστρέφειν* und *ἐπιστρέφεσθαι* gebraucht.

2) vis. II, 2, p. 10, 2 sq.; III, 12, p. 28, 23. mand. IX, p. 61, 8 sq.

3) vis. III, 8, p. 24, 16 (cf. sim. VIII, 6, p. 107, 25; IX, 14, p. 128, 6 sqq.): *ἡ ἀνακαίνωσις τῶν πνευμάτων ὑμῶν.* — vis. III, 13, p. 29, 9 (cf. c. 11, p. 27, 23; c. 12, p. 28, 17. 21. sim. VI, 2, p. 94, 11): *ἀνανέωσις τῶν πνευμάτων.*

nicht um die correcte Durchführung des göttlichen Weltplans, sondern um die Gewißheit seiner persönlichen Theilnahme an der gegenwärtigen Gnade Gottes zu thun. Darum wird als Voraussetzung der Forderung, sich zu bekehren, unermüdlich die Versicherung wiederholt, daß Gottes Erbarmen auch den entarteten Christen noch zugewendet und durch ihre Noth nur gesteigert sei. Die denkbar stärkste Bezeichnung inniger erbarmungsreicher Liebe (*πολυευσπλαγχνία*) ist der stehende Ausdruck [1]) für die Gesinnung Gottes gegen die der Gnade entfallenen Christen, welche durch die gegenwärtige Offenbarung sich bezeugt. Wie dem Hermas, ehe er seine Sünde nur recht erkannt hat, verkündigt wird, daß Gott sich seiner erbarmt habe, und nicht zunächst gefordert wird, daß er sich ermanne, sondern verheißen wird, daß Gott ihm Heilung seiner Sünden und Kraft zu neuem Leben geben werde [2]), so erscheint durchweg die Barmherzigkeit Gottes als lediglich in ihm selbst begründete, durch nichts verdiente und durch nichts zu verdienende Voraussetzung der neuen Offenbarung und der dadurch zu bewerkstelligenden Erneuerung [3]). Es ist aber nicht eine Willkür göttlicher Nachsicht, welche den Christen jetzt Vergebung der Sünden verkündigen läßt, sondern es ist die Consequenz des in „seinem geliebten Sohn“ geoffenbarten Willens. Er will in seiner Langmuth, daß die durch seinen Sohn geschehene Berufung nicht vergeblich sei [4]); er, der seinen Sohn als Schatten und Leben spendenden Weidenbaum in die Welt gepflanzt hat, will, daß Alle leben, welche von diesem Baum Zweige empfangen haben [5]). Denn

---

1) Vgl. über dies Wort und seine Verwandten Buch IV, Abschnitt 1 und Beilage I.

2) Vgl. oben S. 213 f.

3) sim. VIII, 6, p. 107, 24: *εὐσπλαγχνίσθη ἐπ' αὐτοὺς καὶ ἀπέστειλέ σε τοῦ ἀνακαινίσαι τὰ πνεύματα αὐτῶν.* Cf. vis. II, 2, p. 10, 19 sq. sim. IX, 14, p. 128, 2 sqq.

4) sim. VIII, 11: *Ὕπαγε καὶ πᾶσιν λέγε, ἵνα μετανοήσωσι καὶ ζήσονται τῷ θεῷ· ὅτι ὁ κύριος ἔπεμψέ με σπλαγχνισθεὶς πᾶσι δοῦναι τὴν μετάνοιαν, καίπερ τινῶν μὴ ὄντων ἀξίων διὰ τὰ ἔργα αὐτῶν· ἀλλὰ μακρόθυμος ὢν ὁ κύριος θέλει τὴν κλῆσιν τὴν γενομένην διὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ σώζεσθαι.*

5) sim. VIII, 2, p. 103, 22 sqq.

Rache, wie ein Mensch sie hegt und übt, kennt er ja nicht, sondern erbarmt sich seiner Schöpfung [1]). Seine eigenste Schöpfung aber, der Zweck aller übrigen, ist die Kirche [2]); und ihn, den Herzenskundigen und Voraussehenden, hat es nicht überrascht, daß nun doch auch in diese neue Schöpfung die Sünde eingedrungen ist, so daß er nicht rathlos dasteht. Er hat vielmehr die Schwachheit der Menschen und die List des Teufels vorausgesehen, die Solches zu Wege bringen, und nun sein Erlösungswerk gleichsam überboten, indem er im Erbarmen über seine Schöpfung diese zweite Bekehrung ihr verkündigen läßt [3]).

Die Verkündigung dieser Gnade fordert Glauben, welcher nun nicht mehr eine eigenmächtige Erhebung ist, wie sie vorhin als unmöglich bezeichnet wurde, sondern ein Eingehen auf den in deutlicher, göttlich legitimirter Weise verkündigten Willen Gottes. Durch zuvorkommende Gnade Gottes also ist der Boden geschaffen, auf welchem nun die Forderung der *μετάνοια*, deren Hauptstück der Glaube ist, gestellt werden kann, ohne ein entmuthigendes Gesetz zu werden [4]). Freilich begegnet auch dieser neuen Verkündigung wieder der Zweifel des Einzelnen, ob er sie auf sich beziehen dürfe [5]). Aber die Verkündigung ist daran unschuldig, sie lautet allgemein. Es könnte dieser Zweifel daher nicht mehr Zweifel an der Willigkeit Gottes, sondern nur noch an der Macht Gottes sein [6]), wäre also ein Frevel gegen die Majestät Gottes, der nicht ungestraft bleiben kann.

Hermas wirft einmal beim Anblick der halb oder ganz verdorrten Zweige des Weidenbaums die Frage auf, wie es doch möglich sei, daß sie wieder zum Leben kommen, wird aber daran erinnert, daß die abgehauenen Zweige eines solchen Baums, wenn sie ins Feuchte gepflanzt werden, schnell wieder ausschlagen [7]).

---

1) mand. IX, p. 60, 10 sqq.

2) Vgl. oben S. 197 f.

3) mand. IV, 3, besonders p. 44, 6—12.

4) Vgl. z. B. mand. XII, 6 init.

5) S. z. B. sim. VIII, 9, p. 110, 27 sqq.

6) vis. IV, 2, p. 32, 15—19. mand. IV, 1, p. 42, 12. sim. V, 7, p. 91, 15 sqq.

7) sim. VIII, 2, p. 103, 8 sqq.

Also nicht bloß im göttlichen Willen ist die gegenwärtig angebotene Gnade der Sündenvergebung mit der die Kirche begründenden organisch verbunden, sondern auch in den scheinbar ganz erstorbenen Christen ist noch ein Rest des durch Glauben und Taufe ihnen eingepflanzten Lebens, welcher für die jetzige erneuernde Wirkung des heiligen Geistes den Anknüpfungspunkt bietet. Gerade daran, daß Etliche, welche der gegenwärtigen Bußforderung noch beharrlich widerstreben, doch einst einen Antheil an dem „gerechten Wort" gehabt haben, wird die Hoffnung geknüpft, daß auch sie noch sich bekehren [1]). Es ist das ein Anknüpfungspunkt für die jetzt sich darbietende Gnade; denn diese tritt nicht nur in Gestalt der Verkündigung an die Menschen, sondern als inwendig wirkender Geist muß sie die Erneuerung bewirken. Gott gibt die Buße auch in diesem Sinn [2]). Er gibt den Geist der Buße [3]); das ist das Siegel, das Gegenbild des in der Taufe empfangenen heiligen Geistes [4]). So eigentlich ist es zu verstehen, wenn auf Gott selbst oder den Bußengel die Erneuerung der Geister zurückgeführt wird. Diese antipelagianische Anschauung von der gegenwärtig nothwendigen Erweckung war nothwendig durch die Erkenntnis gegeben, daß das Wesen der zweiten Bekehrung wie das der ersten Glaube an die dargebotene Gnade, der Glaube aber Gabe des heiligen Geistes sei, ohne doch darum weniger That des Menschen zu sein. In doppeltem Sinn ist also die *μετάνοια* und die *ἀνακαίνωσις τῶν πνευμάτων* eine Gnadengabe Gottes; erstlich sofern Gott, dessen Liebe und Langmuth die menschliche Untreue überdauert, diese seine Gesinnung für den vorliegenden Fall allgemeiner Trost- und Rathlosigkeit in einer unmisverständlichen, aber Glauben fordernden Erklärung kundgibt, zweitens aber sofern Gott den heiligen Geist der Kirche in den Herzen ihrer Glieder Schmerz über die begangenen Sünden, Glauben an die Sündenvergebung, Kraft eines neuen Lebenswandels wirken läßt.

---

1) vis. III, 7, p. 22, 19 sqq.

2) Ueber das *ἔθηκε τὴν μετάνοιαν ταύτην* (mand. IV, 3, p. 44, 11 sq.) geht das *δοῦναι τὴν μετάνοιαν* (vis. IV, 2, p. 30, 5. sim. VIII, 11, p. 111, 28) hinaus.

3) sim. VIII, 6, p. 107, 11 sq.

4) sim. VIII, 6, p. 107, 23.

Geradeso, wie es bei der allgemeinen Betrachtung des Verhältnisses von Heilsglauben und daraus fließendem sonstigen Verhalten sich herausstellte, wird auch in Bezug auf die gegenwärtige Sinnesänderung der Willensact der Bekehrung gewöhnlich nicht gesondert vorgestellt und noch weniger der Glaube, dessen Belebung das Wesen dieser Bekehrung ist, in seiner grundlegenden Bedeutung als der die göttliche Sündenvergebung ergreifende und sich zueignende scharf von der anderen Seite unterschieden, wonach er Wiederanfang eines neuen Lebens ist. Aller Nachdruck wird darauf gelegt, daß es eine wirklich epochemachende Erneuerung des persönlichen Verhältnisses jedes Einzelnen zu Gott sei, daß nicht Reste des früheren Zustandes in den neuen sich hinüberschleppen. „Buße aus ganzem Herzen" ist der gewöhnliche Ausdruck dafür [1]). Diese reine Buße bildet den Gegensatz zu einer heuchlerischen, nur scheinbaren [2]). Aber ob sie das Eine oder das Andere sei, stellt sich an den Früchten heraus. Durch die Erfüllung der Gebote wird die Buße als einfältige Herzensgesinnung offenbar [3]); selbst der Ausdruck wird nicht gescheut, daß sie durch die Erfüllung der Gebote rein werde [4]). Der Gedanke ist dabei der, daß diese Sinnesänderung das ganze folgende Leben umfassen, und daß der mit ihr gesetzte reine Anfang durch nichts Späteres wieder verunreinigt werden solle [5]). In dem einen Gebot der *μετάνοια* sind alle anderen enthalten. Die zwölf Gebote, welche ihrem Hauptinhalt nach ganz allgemein lauten, und zur Bestimmung des Verhältnisses von Glaube und Sittlichkeit verwendet werden konnten, sind Gebote der Bußpredigt; ihre Erfüllung ist in dem diese Predigt aufnehmenden Glaubensgehorsam principiell mitgesetzt. Daher kann auch ohne Selbstwiderspruch die Verheißung des Lebens an die Buße [6]),

---

1) vis. I, 3, p. 7, 4; III, 13, p. 29, 15. mand. V, 1, p. 47, 15; IX, p. 60, 6; XII, 6, p. 76, 25 sq. sim. VII, p. 99, 11 sqq.

2) sim. VIII, 6, p. 107, 13 sqq. Vgl. oben S. 171.

3) mand. II, p. 38, 11 sqq.

4) sim. VII, p. 100, 2 sq.

5) mand. XII, 3, p. 73, 17 sqq.

6) sim. VIII, 6, p. 108, 20: *Βλέπεις οὖν, φησίν, ὅτι ἡ μετάνοια τὴν τῶν ἁμαρτωλῶν ζωὴν ἔχει, τὸ δὲ μὴ μετανοῆσαι θάνατον.* Cf. sim. VI, 2, p. 94, 3. 10.

oder an den ganzen Complex daraus fließender Handlungen [1]) geknüpft werden.

Nun wird zwar die Gewißheit der Sündenvergebung nicht vom Grad der Erneuerung des ganzen Lebens abhängig gemacht. Es soll ja vielmehr jeder Hörer der Predigt gewiß sein, daß Gott ihm seine Sünde vergeben habe, sich nicht durch das Sündenbewußtsein abhalten lassen, Alles von Gott zu erbitten und zu hoffen, soll gutes Muths sein und gerade dieser Verkündigung gegenüber am wenigsten zweifeln [2]). Es wird auch der fernere Beistand zur Heiligung, welcher den wahrhaft Bußfertigen verheißen wird, auf einen richterlichen Act göttlicher Billigung, auf die mit dem Anfang wahrer Buße schon gesetzte Rechtfertigung [3]) gegründet. Aber bei dieser Erneuerung der Beziehung zu Gott, sofern sie eine sittlich-rechtliche ist, verweilt Hermas nicht; diese Seite des Verhältnisses selbst und darum auch ihre Erneuerung ist ihm gar nicht denkbar ohne die andere, die im höheren Sinn physische. Die zweite Bekehrung der Herzen aus der Sünde und dem Schuldbewußtsein zu dem zu sich rufenden Gott ist zugleich Wiederaufnahme des Herrn ins Herz, zweite Wiedergeburt, so daß die Forderung der Bekehrung auch durch die andere ersetzt wird, den Herrn ins Herz zu fassen [4]). Nicht geringen Vorschub leistet dieser Nichtunterscheidung des Christus in uns von dem Christus für uns der häufige Gebrauch des alttestamentlichen Begriffs der **Heilung**, und zwar stets in derjenigen Uebertragung auf das religiöse Gebiet, wonach das Objekt der Heilung nicht der sittlich kranke Mensch, sondern die begangenen Sünden sind [5]). Es ist die Sündenvergebung damit gemeint, aber

---

1) Vgl. z. B. mand. IV, 4.

2) vis. I, 3, p. 6, 23; III, 1, p. 13, 20 sq. mand. VIII, p. 59, 5.

3) mand. V, 1, p. 47, 15 sqq. Ohne Engelvermittlung findet sich dasselbe sim. IX, 33: Quumque vidisset dominus bonam atque puram poenitentiam eorum et posse eos in ea permanere, jussit priora peccata eorum deleri. Vgl. übrigens oben S. 167, Anm. 5.

4) mand. XII, 4, p. 75, 8—10.

5) Schon vis. I, 3, p. 6, 18: *ἰάσεται σου πάντα τὰ προγεγονότα πονηρά.* — mand. IV, 1, p. 42, 11 sq.; XII, 6, p. 77, 7. sim. V, 7,

schon die Vorliebe für diese Benennung derselben zeigt, daß die Aufhebung des durch die Sünde gesetzten Verhältnisses zu Gott vorwiegend als factische Ueberwindung der Sünde, weniger als begnadigende Freisprechung von der Schuld gedacht wird. Jene Ueberwindung aber, die Genesung von der Krankheit ist eine allmälig fortschreitende, wenn auch die Willenserklärung des Arztes, heilen zu wollen, von grundlegender Bedeutung, und die Zuversicht des Kranken zu der Fähigkeit des Arztes ein wesentliches Mittel der Heilung ist. Es liegt auf der Hand, daß dieses Ineinanderfließen der Rechtfertigung und der Heiligung den ersten Eindruck abschwächt, nach welchem die jetzt verkündigte Sündenvergebung nur bedingt ist durch den schon in der Schöpfung wirksamen, im Sohne Gottes offenbar gewordenen Rathschluß Gottes, und menschlicherseits nur im Glauben, welchen aber Gott wiederum ermöglicht, aufgenommen werden muß, damit sie für den Einzelnen wirklich werde.

Selbst das kann nun nicht mehr befremden, daß die Sündenvergebung, welche anderwärts Vorbedingung aller thatkräftigen Heiligung ist, umgekehrt von einem bestimmten Maß der Heiligung abhängig scheint. Schon jene bildliche Handlung, wodurch im neunten Gleichnis die Tilgung der von den Christen begangenen Sünden dargestellt wird, die Ausfüllung der Stellen, wo die einstweilen verworfenen Steine gelegen haben, mit Kalk und Scherben, könnte dahin gedeutet werden; indem dieser Vorgang von der Wiedereinverleibung in den Thurm getrennt wird. Auch in der Deutung scheint es so, als habe die völlige Tilgung jeder Spur dieser Sünden aus dem göttlichen Gedächtnis eine bereits durch die That bewährte Buße zur zeitlichen, jedenfalls aber zur logischen, der göttlichen Präscienz gegenwärtigen Voraussetzung [1]). Bestimmt ausgesprochen wird der Gedanke im siebenten Gleichnis, welches ein dem Hermas nicht einleuchtendes Verfahren Gottes mit seinem Hause rechtfertigt. Es findet es ungerecht, daß erstlich ihn, das

---

p. 91, 16 sq.; VIII, 11, p. 112, 7; IX, 23, p. 136, 20; c. 28, p. 139, 30 sq. Vgl. Hosea 14, 5; Jerem. 3, 22 (Ps. 103, 3; Jes. 6, 10; Matth. 13, 15).

[1]) sim. IX, 10 cf. c. 33.

Haupt des Hauses, äußere Noth trifft, während doch nur seine Kinder sich diese Strafe zugezogen haben, und zweitens, daß diese noch unter der Strafe stehen, während sie doch schon von ganzem Herzen Buße gethan haben. Das Erstere wird dadurch erklärt, daß eine Bestrafung der Kinder ganz unvermeidlich auch ihn irgendwie mittreffe, weil in Bezug auf Wohl und Wehe Haupt und Glieder untrennbar seien, und daß dies für ihn eine heilsame Prüfung sei. Das zweite Bedenken wird durch die Frage beantwortet: *Τῶν οὖν μετανοούντων δοκεῖς τὰς ἁμαρτίας ἀφίεσθαι;* Es ist die Zeitform der Verben zu beachten. Ob er meine, ist der Sinn, daß schon im Act der Bekehrung die Sündenvergebung sich vollziehe. Diese Meinung wird unbedingt verneint. Es müsse der Mensch dann erst sich tief und lange demüthigen und die verhängten göttlichen Strafen dulden; und erst, wenn er dadurch beweise, daß es ihm ein ganzer Ernst sei, lasse Gott ihm eine gewisse Heilung angedeihen. Gerade diese letzte, scheinbar ärgste Verkümmerung des Trostes der Sündenvergebung gibt den Schlüssel zum Verständnis. Wenn eine so gründliche durch Thun und Leiden schon erhärtete Buße die Heilung erst in einem gewissen Maße verleihen soll, dann kann hier nicht die das Gewissen befriedigende Sündenvergebung gemeint sein, wodurch allem bisher Entwickelten widersprochen würde. Aber es ist der Gegensatz zu dieser beschränkten Heilung [1]) nicht weit zu suchen. Denn, nachdem derselbe Gedanke in specieller Anwendung auf Hermas so wiederholt worden ist, daß der Strafengel ihn nunmehr etwas weniger drängen solle, wird ihm schließlich nicht etwa völlige Sündenvergebung, sondern das Aufhören aller Bedrängnis in Aussicht gestellt [2]). Entsprechend also dem Anlaß der ganzen Erörterung ist die Sündenvergebung (oder Heilung) hier in dem uneigentlichen Sinn des Erlasses aller durch sie nöthig gewordenen Strafen, vor allem der noch erziehenden Strafen gefaßt. So lange noch ein Uebel auf dem Bekehrten lastet, in welchem er eine Folge der Sünde erkennen muß, kann man von ihm sagen, daß ihm noch nicht völliger Erlaß zu Theil geworden sei. Aber statt dadurch

---

[1]) sim. VII, p. 99, 19: *ἴασίν τινα δώσει.*

[2]) l. l. p. 104, 4 sq.: *ἀποστήσεται πᾶσα θλῖψις ἀπό σου.*

an der ihm zugewandten Gnade Gottes zweifelhaft zu werden, soll er vielmehr Gott dafür danken, daß er ihn diesen Zusammenhang hat durchschauen lassen, und dann mit starkem Sinn das Uebel tragen und als Mittel der Läuterung ansehen [1]). Der Gedankenausdruck ist misverständlich, und die Anwendung des Begriffs der Heilung gerade auch in dieser Darlegung beweist, daß nicht mit Unrecht auf seine Gefährlichkeit aufmerksam gemacht wurde; aber erst wer den Hirten als Fundgrube dogmatischer Beweisstellen misbrauchen würde, könnte aus dem irreführenden Ausdruck eine Lehre von Stufen der Sündenvergebung, d. h. der Rechtfertigung, entwickeln, welche nicht nur dem Geist des ganzen Buchs, sondern auch dem Anlaß und Zweck des siebenten Gleichnisses widerspräche.

Noch von einer andern Seite her sehen wir eine zweite Trübung der evangelischen Grundgedanken in die neue Verkündigung eintreten, indem das neue Leben auf Grund der Buße und in Kraft des von Gott wieder gestärkten Glaubens als Wiedergutmachung der vor der Bekehrung begangenen Sünden betrachtet wird. Ungefährlich noch ist es, wenn die Forderung schneller Buße durch eine Appellation an das natürliche Bedürfnis des Reumüthigen, in eben den Stücken, in welchen er gesündigt hat, auch noch recht zu handeln, verstärkt wird [2]). Aber darüber geht's schon hinaus, wenn Hermas in seinem Schmerz über die frühere Unwahrhaftigkeit seines Verkehrs mit den Menschen durch die Aufforderung getröstet wird, wenigstens von jetzt an wahr zu sein, damit, wenn seine nunmehrigen Aussagen sich wahrhaftig zeigen, dadurch die früheren Unwahrheiten Wahrheit werden [3]). Die Versicherung, daß Letzteres möglich sei, hilft nicht den unmöglichen Gedanken wirklich zu denken. Wollte man es versuchen, so bliebe nur übrig, daß die fortan streng beobachtete Wahrhaftigkeit ein Aequivalent der

---

1) l. l. p. 99, 24 sq.

2) vis. III, 9, p. 25, 15 sq. sim. IX, 20, p. 134, 13—15; c. 26, p. 137, 29 sqq.

3) mand. III, p. 39, 22 sqq.: *Φύλασσε αὐτά* (sc. *τὰ ῥήματα ταῦτα*), *ἵνα καὶ τὰ πρότερον, ἃ ἐλάλησας, ψεύδη ἐν ταῖς πραγματείαις σου, τούτων εὑρεθέντων ἀληθινῶν, κἀκεῖνα πιστὰ γένηται· δύναται γάρ, φησί, κἀκεῖνα πιστὰ γενέσθαι.*

früheren Lügen sei, eine satisfactio operis, welcher dann aber hier der Wortform nach ein unsinniges Wunder der Allmacht, Geschehenes wirklich ungeschehen zu machen, zugeschrieben würde. Ist aber dies offenbar nicht der Sinn des Textes, so hat man auch den Gedanken einer satisfactio operis nicht zu erpressen, sondern muß eingestehen, daß dem natürlichen Gedanken dessen, der seine Sünde bereut und sich vornimmt, es besser zu machen und dadurch, soviel an ihm ist, auch den gestifteten Schaden wieder gut zu machen [1]), ein sehr unnatürlicher Ausdruck gegeben ist. Es begreift sich sehr wohl, wie gerade solche halb geistreiche, halb ungeschickte Hyperbeln in der Kirche, welche dies Buch so lange an der Schwelle ihres Kanons beließ, Anknüpfungspunkte für sehr unchristliche Gedanken wurden. Die Ansätze zu denselben im Hirten gehen hervor aus der allzuwenig dogmatisch gelichteten Betrachtungsweise des christlichen Lebens in seiner Einheit. Aber davon ist und bleibt der Hirt durchaus entfernt, neben die sündenvergebende Gnade, welche Gott jetzt wieder zum Trost der verwirrten Gewissen in neuer Bestimmtheit verkündigen läßt, und deren gläubige Ergreifung er selbst innerlich ermöglicht, ein zweites Mittel der Erlösung durch menschliches Handeln zu stellen.

Das Anerbieten dieser Gnade ergeht an alle Glieder der Kirche [2]). Von Anfang an erscheint die Predigt, welche die Sinnesänderung und die daran geknüpfte Verheißung zum Inhalt hat, für die ganze römische Gemeinde, dann für die Kirche des Erdkreises bestimmt. Auf „alle Heiligen" wird schon in der ersten Vision, welche noch keinen Auftrag der Mittheilung an Andere enthielt, und so auch fernerhin [3]) die Verheißung der Sündenver-

---

[1]) Daß Hermas auch daran denkt, zeigt sein Schmerz darüber, daß ihm die Leute leider geglaubt haben.

[2]) Die Fassung von Lipsius (Ztschr. f. w. Th. 1866, S. 28): „an alle Menschen, auch an die Getauften", schwebt in der Luft, da die durch Hermas geforderte Buße zwar mit der zur Taufe führenden Buße des Nichtchristen verglichen, aber überall auf's bestimmteste von ihr unterschieden wird. Sie gilt nur den Angehörigen der Kirche.

[3]) vis. I, 1, p. 5, 12; II, 2, p. 9, 22 sqq.; c, 3, p. 11, 6 sq.; IV, 2, p. 32, 10 sqq. Auch der Ausdruck *εὐσπλαγχνίσθη ἐπὶ πᾶσι τοῖς ἐπικαλουμένοις τὸ ὄνομα αὐτοῦ* (sim. IX, 14, p. 128, 2 sq.) setzt dem

gebung ausgedehnt. Es ist ja die ganze Schöpfung der Kirche, die Gesammtheit der durch den Sohn Gottes Berufenen, welche dem Hermas zugleich die Erwählten sind [1]), auf welche sich das Erbarmen Gottes bezieht, an welche darum auch die Predigt ergeht, obwohl Manche unter ihnen es nicht verdient hätten; Gottes Wille ist unbedingt, daß Alle leben, Alle werden darum auch der Erziehung des Hirten übergeben [2]). Ja, als sollte jeder pharisäischen Vorstellung vom Verhältnis der göttlichen Gnade zu dem ihrem Anerbieten vorausgehenden sittlichen Zustand gründlichst widersprochen werden, erlebt der Hirt die allergrößte Freude an Solchen, die fast rettungslos verloren schienen [3]). Aber die Verwirklichung des universellen Heilswillens Gottes ist geschichtlich bedingt durch die menschliche Freiheit zum Bösen; man kann die Predigt überhören, in mannigfaltigen Abstufungen sich dagegen sträuben, ohne daß darum die göttliche Langmuth sofort ein Ende nähme, aber auch so, daß man verloren geht.

Wenn nun in allen Classificirungen der Gesammtheit auch Solche erwähnt werden, für welche es keine Buße mehr gibt, so könnte man nur vermöge eines groben Misverständnisses darin eine die ausdrücklichsten gegentheiligen Aussagen aufhebende Beschränkung des göttlichen Gnadenwillens finden. Nicht das ist die Frage, ob es Sünden gebe, welche zu groß sind, als daß Gott sie vergeben könnte [4]), oder gar, ob die Kirche das Recht habe, gewissen Classen von Sündern Absolution zu ertheilen, oder nicht, sondern lediglich darum handelt sich's, ob in einem Christen der oben erörterte Anknüpfungspunkt für die Erneuerung durch den göttlichen Geist noch vorhanden, oder ob das Organ für solche Einwirkung völlig abgestorben ist. Der stehende Ausdruck: „Für diesen und jenen gibt

---

Gnadenwillen Gottes nach dem Sprachgebrauch des Hirten (vgl. oben S. 186) keine Schranke.

[1]) Vgl. oben S. 186, Anm. 2 u. 3.

[2]) Vgl. besonders sim. VIII, 2, p. 103, 10 sqq. 22 sqq.; c. 11, p. 111, 26 sqq.

[3]) sim. VIII, 5, p. 106, 17 sqq.

[4]) Gegen solche Beschränkungen waren die oben S. 331, Anm. 6 angeführten Berufungen auf Gottes Reichthum an Macht und Barmherzigkeit gerichtet.

es Buße" [1]) darf nicht übersetzt werden: „Ihm kann Vergebung der Sünden zu Theil werden", sondern bezeichnet, wie die synonymen Ausdrücke [2]) lehren, einen sittlichen Zustand, welcher die Möglichkeit der Erneuerung, somit nur indirect die der Sündenvergebung und des ewigen Lebens, noch einschließt. Ebenso bezeichnet die Verneinung jenes Satzes lediglich einen jede Hoffnung einer Besserung ausschließenden sittlichen Zustand. Das allerdings ist eine überall durchblickende Ueberzeugung, daß bei denen, welche die Heilswahrheit vernommen haben, ein Zustand völliger Unempfänglichkeit, rettungslosen geistlichen Todes im diesseitigen Leben eintreten könne [3]). Er kann schon vor der neuen Offenbarung eingetreten sein [4]), kann aber auch eine Wirkung derselben sein [5]). Denn, das ist die Wirkung dieser wie jeder eindringenden Predigt, daß sie heilt oder tödtet. Sie läßt die noch Unentschiedenen nicht auf dem Standpunkt, auf welchem sie dieselben vorfand. Das hartnäckige Ueberhören des Bußrufs geschieht nicht ohne eine Steigerung der Gottlosigkeit zu einer unrettbaren, macht den vorher schon vorhandenen Abfall zu einem definitiven [6]), bringt also unvermeidlich den Tod [7]), so daß für diese Menschen nur der vergebliche Wunsch bleibt [8]), sie möchten niemals geboren sein. Dieser Zustand aber, möge er nun vor oder erst in Folge der Offen-

---

1) *Τούτοις μετάνοια κεῖται* oder *ἐπίκειται* oder *ἔστιν* oder *γίνεται* (sim. VIII, 7, p. 108, 28 sqq.; IX, 19, p. 133, 16. 18 sq. 21. 25 sq.; c. 20, p. 134, 12 sq.; c. 25, p. 138, 7).

2) *Οὗτοι ἔχουσιν ἐλπίδα τοῦ μετανοῆσαι* (sim. VIII, 6, p. 108, 14) oder *ἔστιν* oder *ἔνεστιν ἐν αὐτοῖς ἐλπὶς μετανοίας* (sim. VIII, 7, p. 109, 2; c. 10, p. 111, 13).

3) Vgl. besonders sim. VI, 2.

4) vis. III, 7, p. 21, 26 sqq. sim. VIII, 6, p. 108, 1 sqq.; IX, 19, p. 133, 7 sqq.

5) sim. VIII, 6, p. 108, 16 sqq.; c. 7, p. 109, 6 sqq.; c. 8, p. 109, 28 sqq.; c. 9, p. 110, 24 sqq.

6) sim. VIII, 8, p. 109, 27 sqq.; IX, 8, p. 121, 2. 7. 10. 18. 31; c. 14, p. 128, 1 sq.; c. 19, p. 133, 17 sq.; c. 20, p. 134, 16 sq.; c. 21, p. 135, 8 sq. etc.

7) sim. VIII, 6, p. 108, 21; c. 7, p. 109, 22; c. 9, p. 111, 3 sq.; X, 2, p. 147, 17 sqq.

8) vis. IV, 2, p. 32, 19.

barung eingetreten sein, entzieht sich menschlicher Berechnung, tritt nur allmählich durch den Erfolg und auch so, da die Bußzeit noch andauert, nur unvollkommen in die menschliche Erkenntnis. Von der für Gott ganz verlorenen Classe z. B. sagt der Hirt zur Bestätigung seines Urtheils über sie: „Du siehst aber, daß auch nicht Einer von ihnen Buße gethan hat, obwohl sie die Worte gehört haben, die ich zu ihnen geredet und dir aufgetragen habe. Von Solchen ist das Leben ferne getreten" [1]). Es werden daher auch keine äußern Merkmale genannt, woran ein Mensch erkennen könnte, ob der Andere sich in solchem Zustand rettungsloser Verlorenheit befinde. Der Ehebruch eines christlichen Weibs z. B. ist kein Zeichen dafür; selbst nach beharrlicher Untreue und dadurch nothwendig gewordener Scheidung ist μετάνοια möglich, und mit Rücksicht auf diese Möglichkeit hat sich der Ehemann zu verhalten [2]). Auch die Verleugnung in der Verfolgung ist kein Merkmal der schließlichen Verwerfung. Einer, der verleugnet hat, wird ermahnt, es nicht noch einmal zu thun [3]). Manche, die vielfach wenigstens thatsächlich den Christenglauben verleugnet haben, gelangen noch zum Leben; ihre Buße beweist, daß noch ein verborgener Grund christlichen Lebens in ihnen geblieben ist [4]). Es wird einmal die allem menschlichen Urtheil sich entziehende Unterscheidung versucht zwischen Solchen, die aus vollem Herzen, und Solchen, die nur aus Schwäche gesündigt haben; den Ersteren aber die Möglichkeit der Erneuerung durchaus abzusprechen, wird nicht gewagt [5]). Zur Bezeichnung der ganz Verwerflichen wird besonders häufig gesagt, daß sie den Herrn gelästert haben, und umgekehrt von Anderen, um zu sagen, daß für sie noch Hoffnung vorhanden sei, sie haben den Herrn nicht gelästert [6]). Man möchte geneigt sein, das auf den Unterschied der Verleugnung in der Verfolgung oder der Treue im Bekenntnis zurückzuführen, wenn nicht ein Verleugnen vorkäme, wovon

---

1) sim. VIII, 6, p. 108, 6 sq.

2) Vgl. oben S. 311.

3) vis. II, 3, p. 11, 12.

4) sim. VIII, 8, p. 110, 7 sqq.

5) sim. IX, 26, p. 138, 6 sqq. Ungenau ist die Angabe von Lipsius (Ztschr. f. w. Th. 1866, S. 41).

6) sim. IX, 19, p. 133, 21.

dies nicht gilt, und andrerseits ein Lästern des Herrn, welches auch ohne alle Verfolgung statthaben kann[1]). Ein definitiver Abfall vom lebendigen Gott[2]) ist in diesem Leben möglich, hat das Christsein zur Voraussetzung und besteht in der völligen Unzugänglichkeit für die Heilswirksamkeit Gottes; er ist eben das, was man Sünde wider den heiligen Geist nennt. Es sind identische Sätze, daß es einen völligen Abfall von Gott, und daß es keine Erlösung aus diesem Zustande gibt. Wann er eingetreten sei, kann und braucht kein Mensch zu wissen. Es wird kein Versuch gemacht, es erkennen zu lehren, womit wieder bewiesen ist, daß unser Buch mit Fragen der Kirchenzucht schlechterdings nichts zu schaffen hat. Gott allerdings erkennt zuvor, daß der Eine Buße thun werde, der Andere nicht. Es ist dies kein ewiges, vorherbestimmendes Vorherwissen Gottes, sondern ein auf durchdringender Erkenntnis des gegenwärtigen, den Menschen verborgenen Herzenszustandes ruhendes geschichtliches Wissen. Denen, von welchen Gott voraussieht, daß sie reines Herzens sein und ihm von ganzem Herzen dienen werden, gibt er Buße; denen aber, aus deren List und Bosheit er erkennt, daß sie doch nur heuchlerischer Weise Buße thun würden, gibt er keine Buße, damit sie nicht wieder seinen Namen entweihen. So wird der Satz erklärt, daß Gott denen, die es werth sind, den Geist der Buße gebe[3]). Es soll damit nicht dem Satz widersprochen werden, daß er Allen Buße geben will, obwohl Manche

---

[1]) sim. VIII, 8, p. 109, 28 sqq. ist von Fällen nach dem Eintritt der Bußoffenbarung die Rede, und auch die Satzform (ἐβλασφήμησαν τὸν κύριον καὶ ἀπηρνήσαντο λοιπόν) zeigt, daß das Lästern nicht mit dem Verleugnen identisch ist; aber auch Letzteres ist nicht auf das Verhalten in der Verfolgung beschränkt. Deutlicher noch zeigen andre Stellen (sim. VI, 2, p. 94, 3 sqq. vgl. mit dem ganzen Zusammenhang und der bildlichen Darstellung des ersten Kapitels; sim. VIII, 6, p. 108, 3), daß es ein von der Verleugnung in der Verfolgung unterschiedenes Lästern des Herrn gibt, welches einen besonders hohen Grad sündigen Verhaltens überhaupt bezeichnet.

[2]) Vgl. noch vis. III, 7, p. 22, 1.

[3]) sim. VIII, 6, p. 107, 9—18. Es ist dort nicht mit Hilgenfeld nach αὐτῷ (l. 14), sondern nach καρδίας (l. 15) zu interpungiren. — Sollte (l. 12) μετανοίας auch nicht zu πνεῦμα (l. 11) zu ziehen sein, sondern nur zu ἀξίοις, worüber man streiten kann, so liegt doch der Begriff „Geist der Buße“ hier vor. — Die Bezeichnung οἱ μέλλοντες μετανοεῖν

es nicht werth sind [1]), sondern die völlige Wirkungslosigkeit der Predigt an Einigen wird darauf zurückgeführt, daß Gott in der Erkenntnis ihres bereits eingetretenen geistigen Todes das Werk der Erneuerung ihrer Herzen nicht erst beginnt, während Andere zwar jetzt noch dem Drängen der Bußpredigt sich widersetzen, aber schließlich sich überwinden lassen, und wieder Andere erst angesichts der Bußpredigt in den Zustand rettungslosen Todes versinken. Es bedarf also jener Satz von der Verweigerung des Bußgeistes auf Grund der Voraussicht vergeblicher Arbeit einer Beschränkung auf die schon beim Beginn der Bußpredigt vollständig Verstockten. Wollte man ihn auch auf diejenigen ausdehnen, welche erst im Verlauf der Bußperiode sich verhärten, so würde der überall deutlichen Anschauung von einer noch andauernden sittlichen Unentschiedenheit Vieler und von einer sittlichen Verschlimmerung der Verächter der Predigt durch dieselbe widersprochen. Es würde dann auch dem Satz rückwirkende Kraft auf die erste große Bekehrung nicht genommen werden können, während doch überall ein wirklicher Gnadenstand Solcher, welche schließlich abfallen, angenommen, also als verlierbar vorgestellt wird. Es ist demnach die Zahl der Unwürdigen, welchen Gott den Geist der Buße nicht gibt, nicht identisch mit der Zahl derer, welche das Gnadenanerbieten schließlich für sich vereiteln; und der sittliche Zustand jener ist grundverschieden von dem Zustand der Unwürdigen, welchen Gott Buße gibt, obwohl sie es nicht verdienen. An Letzteren zeigt sich das Erbarmen Gottes mit seinen Erlösten, das nicht schrankenlos und stark genug benannt werden kann; an Ersteren zeigt sich die Schranke, welche sich die Heilswirksamkeit Gottes an der Macht des Menschen zur äußersten Bosheit gesetzt hat. Die Allmacht Gottes auch an diesen wirksam zu denken, wird Hermas durch seine Anschauung von dem sittlichen Charakter des Heils gehindert. Die Allmacht wird nur gefaßt als weltregierende und als unbedingte Freiheit Gottes, allen menschlichen Begriffen von richterlicher Gerechtigkeit zum Trotz seinen gnädigen Willen zu wollen.

(vis. III, 5, p. 19, 20. mand. XII, 3, p. 73, 21) schließt nicht nothwendig den Gedanken des göttlichen Vorherwissens ein.

[1]) sim. VIII, 11, p. 111, 27 sqq.

Doch, wir dogmatisiren schon mehr, als der Hirt zuläßt. Nicht, als ob die Dinge anders gedacht würden; aber sie erscheinen in einem anderen Licht, wenn man das zeitlich und örtlich Getrennte, welches an seinem Ort unmittelbar verständlich ist, durch Hilfslinien mit einander zu verbinden und in eine Reihe verbundener Sätze zu verwandeln sucht, während doch nicht diese Sätze, sondern die Grundanschauungen, aus welchen je nach Bedürfnis der eine oder andre auftaucht, den wirklichen Besitz des Schriftstellers bildeten. Eine Gedankenverbindung aber wird vom Buche selbst mit größtem Nachdruck ausgesprochen, nämlich die zwischen der gegenwärtigen Forderung der *μετάνοια* und der Weissagung vom Ende.

---

3. Die Bußpredigt unter dem abnehmenden Druck der eschatologischen Erwartung.

Je trostloser der Zustand der römischen Gemeinde vor dem Beginn der neuen Predigt war, je unverhoffter die Verkündigung der Vergebung aller begangenen Sünden den Verzagten und Verwirrten kommen mußte, um so dringlicher gestaltete sich die Forderung der Sinnesänderung, an deren Erfüllung die Theilnahme an der Gnade Gottes geknüpft war. Jeder auf Bekehrung dringenden Predigt ist es eigen, ihren Hörern keine Zeit zu lassen, sondern heute, wo sie gehört wird, Annahme zu fordern, weil jedes Ueberhören derselben sowohl die Schuld als die Unempfänglichkeit steigert. In doppeltem Maße mußte der Bußpredigt des Hermas dieser Charakter anhaften, weil ihr Horizont durch das nahe Ende, durch die nahe Vollendung der Kirche gebildet wurde. Unter dem Druck der Verkündigung: „Die letzte Drangsal steht vor der Thür, der Herr ist nahe, plötzlich kann er kommen!“ erhält die Forderung, sich zu ihm zu bekehren, eine Schärfe, welche der Predigt träger dahinfließender Tage abgeht.

Schnell muß die Buße geschehen; denn bald wird der Thurm vollendet werden, welchem nur eingefügt wird, wer aus der Ver=

irrung der Gegenwart zum wahren Christenglauben und damit zur wahren Kirche zurückgekehrt ist. So heißt es in allen Theilen des Hirten gleichmäßig [1]). Aber nicht in gleicher Nähe erscheint der Termin, bis zu welchem durch Buße das volle Heil zu erlangen ist; denn es besteht, wie gezeigt wurde, ein fühlbarer Unterschied zwischen dem ersten und zweiten Theil des Buchs darin, daß in jenem die Nähe der Thurmvollendung und des Endes überhaupt viel unmittelbarer empfunden und lebhafter ausgedrückt wird. Dieser nicht dogmatische, sondern der Stimmung angehörige Unterschied schließt mit Nothwendigkeit einen Unterschied des Ausdrucks für die Dauer der Bußmöglichkeit in sich. Es ist nicht zufällig, daß die Gnadenfrist, die Zeit vor der Thurmvollendung, nur in den Visionen als ein schnell vorübergehender Moment erscheint, als ein Jetzt, in welchem es sich nicht der Mühe lohnt, Zeiten zu unterscheiden [2]). Kaum ist verkündigt, daß überhaupt den Bußfertigen Gnade von Gott geboten wird, so heißt es auch schon, die Tage der *μετάνοια* seien für die Christen vollendet, während die Heiden auch über die Thurmvollendung hinaus noch eine Möglichkeit der Umkehr haben. Wie ein einziger Tag erscheint die Periode der Bußpredigt und Bußmöglichkeit, wie ein einziges Heute, über welches hinaus Gott bei seiner Ehre und seinem Sohne geschworen hat, keinen Sünder und Verleugner noch einmal begnadigen zu wollen. Wer nunmehr in den bevorstehenden Tagen der großen Drangsal seinen Herrn verleugnet, oder, was hier dasselbe sagen will, wer, nachdem dies Heute sein Ende erreicht hat, wieder sündigt, hat über sich selbst das Todesurtheil gesprochen. Wer aber vor diesem Heute gesündigt hat und heute Buße thut, hat Vergebung aller bisher begangenen Sünden [3]).

---

[1]) vis. III, 9, p. 25, 13 sqq. sim. VIII, 8, p. 110, 3 sq. 11 sq.; c. 9, p. 111, 1 sq.; IX, 19, p. 133, 17 sq.; c. 20, p. 134, 13; c. 21, p. 135, 8; c. 26, p. 138, 13 sq.; X, 4, p. 149, 9 sqq.

[2]) vis. III, 5, p. 19, 20: *οἱ οὖν μέλλοντες μετανοεῖν, ἐὰν μετανοήσωσιν, ἰσχυροὶ ἔσονται ἐν τῇ πίστει, ἐὰν νῦν μετανοήσωσιν, ἐν ᾧ οἰκοδομεῖται ὁ πύργος.*

[3]) vis. II, 2: *καὶ πᾶσιν τοῖς ἁγίοις ἄφεσιν ἐπάγει, τοῖς ἁμαρτήσασι μέχρι ταύτης τῆς ἡμέρας, ἐὰν ἐξ ὅλης τῆς καρδίας μετανοήσωσι καὶ ἄρωσιν ἀπὸ τῶν καρδιῶν αὐτῶν τὰς διψυχίας. Ὤμοσε γὰρ*

Ich setze voraus, daß die bisherigen Erklärungen der Zeitangabe *ὡρισμένης τῆς ἡμέρας ταύτης* nicht befriedigen. Die grammatische Fassung der absoluten Genitive kann nicht zweifelhaft sein, wohl aber die Bedeutung von *ὁρίζειν*. Heißt es „festsetzen", so ergibt sich unweigerlich der Sinn „nachdem oder seitdem dieser Tag festgesetzt ist" [1]). Aber abgesehen davon, daß das zeitliche Verhältnis dieses festgesetzten Tages zum Tag oder der Stunde seiner Festsetzung und Verkündigung ganz dunkel bliebe, und nicht gesagt werden könnte, wie dieser Termin, dessen vorher noch nicht gedacht wurde [2]), zu der demonstrativen Bestimmtheit käme, so ergibt sich auf diesem Wege ein so vollständiger Widerspruch gegen alle übrigen Aussagen des Buchs, daß eine andre Erklärung erforderlich wird. Es würde nämlich der Moment der Verkündigung des Bußtermins, also der Anfang der Offenbarungen, als das Ende der Zeit bezeichnet sein, für deren Sünden jetzt durch Buße Vergebung zu erlangen ist. Nun sehen wir aber allen jenen Classen von Christen, welche mit der Buße mehr oder weniger zögern, nicht bloß im achten und neunten Gleichnis, sondern auch in der dritten Vision, Vergebung nicht einiger bis zu einem früheren Tag, sondern aller bis dahin, bis zu ihrer Buße begangenen Sünden zu

---

ὁ δεσπότης κατὰ τῆς δόξης αὐτοῦ ἐπὶ τοὺς ἐκλεκτοὺς αὐτοῦ· ἐὰν ὡρισμένης τῆς ἡμέρας ταύτης ἔτι ἁμάρτησις γένηται, μὴ ἔχειν αὐτοὺς σωτηρίαν. Ἡ γὰρ μετάνοια τοῖς δικαίοις ἔχει τέλος· πεπλήρωνται αἱ ἡμέραι μετανοίας πᾶσι τοῖς ἁγίοις· τοῖς δὲ ἔθνεσι μετάνοιά ἐστιν ἕως ἐσχάτης ἡμέρας . . . . . Μακάριοι ὑμεῖς ὅσοι ὑπομένετε τὴν θλῖψιν τὴν ἐρχομένην τὴν μεγάλην, καὶ ὅσοι οὐκ ἀρνήσονται τὴν ζωὴν αὐτῶν. Ὤμοσε γὰρ ὁ κύριος κατὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, τοὺς ἀρνησαμένους τὸν κύριον αὐτῶν ἀπεγνωρίσθαι ἀπὸ τῆς ζωῆς αὐτῶν, τοὺς νῦν μέλλοντας ἀρνεῖσθαι ταῖς ἐρχομέναις ἡμέραις· τοῖς δὲ πρότερον ἀρνησαμένοις διὰ τὴν πολλὴν αὐτοῦ εὐσπλαγχνίαν ἵλεως ἐγένετο αὐτοῖς.

1) So Ritschl, Entstehung der altkath. Kirche S. 534, wenn ich die Worte „nach Fortsetzung dieses Tages (der Offenbarung, nicht des Endgerichts)" richtiger verstehe als Lipsius (Ztschr. f. w. Th. 1866, S. 31), welcher deutet „von diesem [festgesetzten] Tage an".

2) Der vorher genannte Tag (*μέχρι ταύτης τῆς ἡμέρας*) ist natürlich nicht der angekündigte Termin, sondern der heutige Tag, die Gegenwart. Verstünde man den Termin darunter, so würde die Frage nach der demonstrativen Bestimmtheit desselben schon hier aufgeworfen werden müssen.

Theil werden. Also jenseits des Anfangs der Offenbarungen oder nach der Festsetzung des Bußtermins geschehen noch viele Sünden, für welche Vergebung zu finden ist. Wie man aber vollends meinen kann [1]), daß nur bis zu diesem mysteriösen Tage die Bußfrist der Christen daure, die der Heiden aber bis zur Thurmvollendung, wird kein Leser des Hirten verstehen. Denn die durch Hermas verkündigte Buße bezieht sich überhaupt nur auf Christen, und von Anfang bis zu Ende des Buchs wird diesen die Vollendung des Thurms als Grenze der Bußmöglichkeit genannt. Ich müßte, um dies zu beweisen, das ganze achte und neunte Gleichnis sowie den Schluß des zehnten abschreiben, und müßte die Leser mit dem überflüssigen Nachweis belästigen, daß die Sünder, welchen ausdrücklich die ganze Zeit bis zur Thurmvollendung als Bußfrist angegeben wird, und welche die Kirche als ihre Kinder bezeichnet [2]), wirklich Christen sind. Allerdings soll durch *ὡρισμένης τῆς ἡμέρας ταύτης* nicht bloß die Grenze genannt werden, diesseits welcher eine Sünde geschehen kann, ohne daß die Hoffnung auf Vergebung dadurch ausgeschlossen wird, sondern auch die Grenze der Zeit, innerhalb welcher ein Christ Buße thun kann [3]), und diese Grenze wird entgegengesetzt der *ἐσχάτη ἡμέρα*, bis zu welcher die Heiden Bußmöglichkeit haben, woraus sich uns schon früher [4]) mit Nothwendigkeit die Erkenntnis ergab, daß dem Hermas mit der Thurmvollendung der allerletzte Tag noch nicht gekommen ist. Die Thurmvollendung ist das Ende der kirchengeschichtlichen Entwicklung, aber von da bis zum jüngsten Tag gibt's einen Zeitverlauf, innerhalb

[1]) Anders weiß ich Lipsius (Ztschr. f. w. Th. 1866, S. 32) nicht zu verstehen.

[2]) z. B. vis. III, 5, p. 19, 16 sqq.; c. 6; c. 9, p. 25, 15.

[3]) Zu diesem Verständnis nöthigt das logische Verhältnis des Satzes: *ἡ γὰρ μετάνοια τοῖς δικαίοις ἔχει τέλος* zum Vorigen. Er würde nicht begründen, wenn nicht auch im Vorigen schon von der Grenze der Möglichkeit Buße zu thun die Rede wäre. Es ergibt sich daraus vollends die logische Unmöglichkeit der sprachlich correcten Erklärung „seit Festsetzung dieses Tages". Denn, wenn mit der Ankündigung des Bußtermins auch das Ende der Bußmöglichkeit gegeben ist, so gibt es überhaupt keine. Alle dem ersten Tag seiner Verkündigungen folgenden Bußmahnungen des Hermas würden Uebertretungen dieses Satzes sein.

[4]) Vgl. oben S. 208 f. 323.

dessen Heiden und, wie sich später zeigt, auch unbußfertige Christen, die es dann noch sind, einen niederen Grad der Seligkeit erlangen können. Die Buße also, welche dem Christen das volle Heil, die Theilnahme an den der Kirche zugedachten Segnungen verschafft, muß vor der Thurmvollendung geschehen, während ein darüber hinaus fortgesetztes Beharren in der Sünde des vollen Heils beraubt. Diesen auch an der vorliegenden Stelle durch den Zusammenhang gebotenen Gedanken gewinnt man aber nur, wenn man ὁρίζειν nicht als „festsetzen“, sondern als „begrenzen“ faßt. „Wenn, nachdem diesem Tag sein Ziel gesetzt ist, dieser Tag sein Ende erreicht hat [1]), noch Sünde geschieht, so gibt's dafür keine Rettung.“ Dieser Tag ist dann selbstverständlicher Weise kein Kalendertag, sondern eine prophetisch gedachte Epoche, nämlich dieselbe, welche schon unmittelbar vorher αὕτη ἡ ἡμέρα hieß [2]), das dehnbare νῦν, die Gegenwart des Hermas, als deren Grenze ihm die nahebevorstehende Drangsal und bald darauf die Thurmvollendung gilt.

In dieser ersten, auf die ganze Gemeinde berechneten Verkündigung kommt Alles darauf an, den Wendepunkt scharf hervortreten zu lassen, welchen die jetzt mögliche, aber auch jetzt erforder-

---

[1]) Vgl. z. B. das ὡρίσθω ὑμῶν ἡ βραδύτης (Thuc. I, 71).

[2]) Nur bei der oben gegebenen Erklärung wird das rhetorische Bedürfnis befriedigt, daß ταύτης τῆς ἡμέρας (l. l. p. 10, 1) und τῆς ἡμέρας ταύτης (l. l. p. 10, 5) sich auf denselben Tag beziehen. — Man könnte daran denken, μέχρι ταύτης τῆς ἡμέρας in Anbetracht der bald sich offenbarenden Dauer dieses „Heute“ und zu dem Zweck, es dem folgenden Gedanken, daß nach Ablauf des Tags keine Sünde mehr Vergebung finde, noch mehr zu nähern, mit ἄφεσιν ἐπάγει verbinden, und dadurch den Sinn gewinnen: Sündenvergebung ist durch Buße zu erlangen, so lange dieser Tag währt (vgl. das ἄχρι τῆς ἀγνοίας mand. IV, 1, p. 41, 6; μέχρις ἐνιαυτοῦ sim. VI, 4, p. 97, 22, auch Hebr. 3, 13). Aber die beständige Wiederkehr der Formel „die bisher oder bis heute begangenen Sünden“ (vis. I, 3, p. 6, 18. vis. II, 1, p. 8, 18; c. 3, p. 10, 23; III, 2, p. 15, 2 sqq. mand. IV, 4, p. 45, 7; XII, 6, p. 77, 7. sim. V, 7, p. 91, 16; VIII, 11, p. 112, 7 etc.) räth davon ab. Derselbe Gedanke, welcher durchaus nichts Merkwürdiges an sich hat, da dem Hermas der Gedanke an eine Indulgenz für künftige Sünden glücklicher Weise noch fremd ist, ist also auch hier ausgesprochen.

liche *μετάνοια* bilden soll. Er wird daher als Zeitpunkt, nicht als Periode vorgestellt. Die lange Zeit der vorangegangenen Erschlaffung, das kurze Heute des göttlichen Gnadenanerbietens und der Bußmöglichkeit für die Christen, das nahe Morgen der Endereignisse [1]) stehen schroff neben einander. Schon das ist eine Milderung, daß an Stelle „dieses Tages" das „Jetzt" des noch unvollendeten Baus [2]) tritt, und dies wenigstens durch bestimmte Abweisung des Gedankens, als wenn das Ende da sei, zu einem, wenn auch vielleicht sehr kurzen Zeitraum sich ausdehnt [3]). Demgemäß wird nun auch von Entwicklungsstufen in der Gegenwart des Buchs bis in die Zukunft hinein geredet [4]), von einer pädagogischen Aufgabe der Geistlichen [5]), von noch übrigen Lebenstagen der Gemeinde, in welchen sie sich auf die letzte Noth vorbereiten soll [6]).

Vollends anders gestaltet sich der Ausdruck in den Mandaten und Gleichnissen. Der donnernde Bußruf hat sich ermäßigt zu einer ruhigen Ermahnung und Warnung. Sie ist nicht minder ernst; ja durch das Eingehen auf die kleinsten Einzelheiten des Lebens, durch die zahlreichen Classeneintheilungen, durch die genaue Beurtheilung der verschiedenen Stadien des Gelingens macht dieser Theil einen fast strengeren, härteren Eindruck als die gewaltigere Predigt des ersten Theils. Aber es ist nun ausdrücklich aus dem entscheidenden Moment eine Entwicklungsperiode der Gemeinde geworden. Es gilt die im großen und ganzen unleugbare Erhebung durchzuführen sowohl in Bezug auf die mannigfaltigen Verhältnisse, in welchen Christen stehen, als in Bezug auf die mannigfaltigen Stufen religiöser Entwicklung, auf welchen sie sich befinden. Der Bußengel, welcher dem Hermas als Erzieher und nur nebenher als Offenbarer beigegeben ist, ist als Hirt über die ganze Gemeinde,

---

1) Ein sehr bezeichnender Ausdruck für die Empfindung ihrer unmittelbaren Nähe ist, daß an der vorliegenden Stelle p. 10, 18 sq. „die künftigen Tage" der großen Drangsal in das *νῦν* eingeschlossen sind.

2) vis. III, 5, p. 19, 21.

3) vis. III, 8, p. 24, 12 sqq.

4) vis. III, 12. 13.

5) vis. III, 9, p. 26, 6 sq.

6) vis. IV, 2, p. 32, 13.

ja über die ganze Kirche gesetzt, wie sich dies besonders im achten und neunten Gleichnis zeigt. Er empfängt die Vollmacht über die jetzt verkündigte Bekehrung und vor allem die Beschützung und Förderung der in der Bekehrung Begriffenen bis an ihr Lebensende [1]). So behält ihn Hermas für immer in seinem Haus [2]). Es stehen diese Aussagen in einem formellen Widerspruch mit der Stellung, welche der Hirt besonders im achten Gleichnis einnimmt, wo er die, welche ernstlich Buße gethan haben, entläßt und der unmittelbaren Leitung Michaels übergibt, und mit dem neunten Gleichnis, wo er die behauenen Steine vor den Augen des Hermas einfügt. Aber es ist eine zum Zweck der Veranschaulichung nothwendige Inconsequenz. Die wahre Meinung ist die, welche in Bezug auf Hermas selbst und damit mittelbar in Bezug auf die ganze Kirche zumal im zehnten Gleichnis hervortritt, daß die Kirche in ihrer gegenwärtigen Lage bis zur Wiederkunft des Herrn unter der Leitung dieses Engels stehe.

Der Hirt stellt die Langmuth Gottes mit seiner Gemeinde dar, welche Viele schon wieder anfangen miszuverstehen und zu einer Misachtung des heiligen Ernstes der Gnade Gottes auszubeuten [3]). Ja, es erscheint nunmehr sogar die ganze Periode seit der ersten Gründung und Ausbreitung der Kirche durch die Apostel und apostolischen Männer, die Periode nämlich, in welche die letzte Verfolgung, die neue Predigt und die Gegenwart mit ihrer Aufgabe einer fortschreitenden Erneuerung fällt, als ein langmüthiger Aufschub des göttlichen Gerichts, welcher eingetreten ist, damit die Kirche zu ihrer ursprünglichen Wahrheit zurückkehren könne [4]).

Aus dieser veränderten Betrachtungsweise ergab sich ganz nothwendig der Unterschied von Stufen in der Schnelligkeit der Buße, welcher in den Gleichnissen so viel zu bedeuten hatte, während in dem „Heute“ der Visionen dafür kein Raum war, und nur der eine Unterschied zwischen der beseligenden Buße vor der Thurm-

---

1) mand. IV, 2 sq.; XII, 3 sqq. besonders c. 6. sim. VI, 3.

2) proem. mand.; sim. X, 4.

3) sim. X, 1 sq.

4) sim. IX, 14, p. 127, 32 sqq.; X, 4, p. 149, 9 sqq. Vgl. oben S. 221.

vollendung und der zweifelhaften, jedenfalls verheißungsärmeren Buße nach derselben bestand. Nun erst drängt sich auch eine Frage auf, welche innerhalb der Visionen kaum einen Gegenstand gehabt hätte, wie es nämlich mit denen stehe, welche nun erst, sei es durch die erste große Bekehrung, durch Glaube und Taufe, sei es durch die zweite Buße, die jetzt verkündigt wird, der Kirche wahrhaft einverleibt seien; ob auch sie, wenn sie wiederum abfallen, noch einmal können zu Gnaden angenommen werden. Die Möglichkeit des Wiederabfalls der in Folge der Bußpredigt für die wahre Kirche wiedergewonnenen Christen besteht allerdings nach den Grundanschauungen des Hirten. Ein donum perseverantiae kennt er nicht, höchstens in jener fremdartigen Gestalt einer besonderen Naturanlage [1]). Es gewinnt den Anschein, als sollte jede Erweiterung der Kirche, damit sie vor einer nochmaligen Entartung vor dem Ende bewahrt bleibe, nur durch Aufnahme von Inhabern dieser unverwüstlich guten Anlage geschehen [2]). Aber es werden ja außer diesen auch alle die, welche durch ihren Abfall den Mangel dieses Vorzugs bekundet, seither aber durch ernstliche Buße sich erneuert haben, wieder aufgenommen. Auf's bestimmteste wird daher auch die Möglichkeit eines zweiten Abfalls ins Auge gefaßt, wo denjenigen, welche der Bußengel in den Thurm befördert hat, für den Fall einer Erneuerung ihrer früheren Sünden Wiederentfernung aus dem Thurm angedroht wird [3]). In der dritten Vision wurde diese Möglichkeit nur deshalb ignorirt, weil zwischen dem gegenwärtigen Stand und der Vollendung des Thurmbaus kaum ein Zeitraum vorgestellt wurde. Aber schon vorher wurde sie mit besonderer Rücksicht auf die bevorstehende letzte Drangsal der Gemeinde angenommen und gesagt, daß ein in dieser Noth stattfindender Abfall die völlige Verwerfung nach sich ziehe [4]). Damit ist aber schon die Antwort auf jene allgemeinere Frage, welche erst später aufgeworfen werden konnte, vorbereitet. Wiederholt sehen wir die Besorgnis auftauchen, es möge die gegenwärtige

---

1) Vgl. oben S. 241 vgl. S. 237.

2) sim. IX, 30.

3) sim. VIII, 7, p. 109, 15 sqq.

4) vis. II, 2, p. 10, 18 sqq.

Verkündigung der Sündenvergebung zu einer minder ernsten Beurtheilung des Abfalls auch für die Zukunft, überhaupt zu einer Abschwächung der Sittenstrenge verleiten [1]). Mit besonderer Rücksicht auf die Verleugnung in der Verfolgung wird der Gnadenversicherung für die Vergangenheit die ausdrückliche Verwahrung hinzugefügt: „Dies sage ich nicht für diese Tage, (d. h. die nun folgenden Zeiten), daß Jemand, der [nunmehr] verleugnet, Buße erlange; denn es ist unmöglich, daß gerettet werde, wer jetzt seinen Herrn verleugnen sollte" [2]). Hier ist schon nicht mehr wie in der zweiten Vision von der letzten Drangsal, welche der Anfang des Weltendes ist, geredet, für welche es sich allerdings von selbst zu verstehen scheint, daß man in ihr treu erfunden sein muß, sondern ganz allgemein für alle möglichen Anlässe zur Verleugnung lautet der Grundsatz. Es wird also trotz des Zurücktretens der eschatologischen Erwartung daran festgehalten, daß die jetzt gestattete *μετάνοια* und die jetzt angebotene Sündenvergebung eine einmalige, durch den besonderen Nothstand der Kirche hervorgerufene Gnadenerweisung Gottes sei. In lehrhafter Allgemeinheit ohne Rücksicht auf die Verleugnung in der Verfolgung wird dieser Grundsatz erörtert aus Anlaß jener Meinung einiger Lehrer, daß dem getauften Christen, welcher vom Glauben abfällt, überhaupt keine zweite Bekehrung möglich sei [3]). Dieser Grundsatz, lautet die Erklärung, sei richtig, weil er dem Wesen des christlichen Lebens entspreche, und er bleibe in Geltung für alle Folgezeit. Die, welche eben jetzt gläubig geworden sind oder in Zukunft gläubig werden, haben fernerhin keine Möglichkeit, nach einem künftigen Abfall sich wiederzubekehren, und keine weitere Sündenvergebung als die, welche sie in der Taufe empfangen haben. Es ist eine außerordentliche für die vor dem letzten großen Abfall Berufenen von Gott gewährte Gnade, wodurch diesen eine Rückkehr zum Anfang, eine zweite dem Christwerden analoge Erneuerung möglich gemacht worden ist. Sie hat für dieselben aber nicht bloß den gleichen Werth, sondern auch die gleiche Heiligkeit und Unwiederholbarkeit,

---

1) z. B. mand. IV, 1, p. 42, 8 sqq.; c. 3, p. 44, 1 sqq.
2) sim. IX, 26, p. 138, 9 sqq. Vgl. das *νῦν* vis. II, 2, p. 10, 18.
3) mand. IV, 3.

wie die erste Bekehrung und Taufe dem Princip nach hat; so daß also die Kirche nun wieder aus berufenen Heiligen besteht, welche einmal für immer Sündenvergebung und heiligen Geist empfangen haben und diesen Stand des Heils nicht verlieren können, ohne ihn für immer zu verlieren. Der Unterschied, ob sich dieser Gnadenstand auf die durch die neue Offenbarung veranlaßte Erneuerung oder auf die durch keinen Abfall annullirte, längst oder neuerdings empfangene Taufe und Bekehrung vom Heidenthum zum Christenthum zurückführt, ist hiefür gleichgültig. Es bleibt also jener Lehrgrundsatz in Kraft. Es wird nicht durch Aufstellung desselben eine neue Epoche der kirchlichen Entwicklung bezeichnet [1]), sondern es wird mit möglichster Deutlichkeit gesagt, daß die durch die neue Sündenvergebung geschaffene Epoche nicht den Zweck habe, diese bis dahin geltende strengere Anschauung aufzuheben und aus dem einmaligen außerordentlichen Mittel eine dauernde, wiederholter Anwendung fähige Regel entstehen zu lassen.

Noch einmal wird wiederholt: „Wer nach jener großen und erhabenen Berufung, vom Teufel versucht, gesündigt hat, hat [nur] eine Buße.“ An sich wäre es denkbar und im Interesse eines logischen Gedankenfortschritts sogar vorzuziehen, daß unter den Begriff ἡ κλῆσις ἐκείνη ἡ μεγάλη καὶ σεμνή beides, die Taufe der vorlängst und der jetzt erst Berufenen oder noch zu Berufenden und die Bußerneuerung der älteren Christen zusammengefaßt wäre. Es müßte dann aber den Worten μίαν μετάνοιαν ἔχει der Sinn gegeben werden: Sie haben fernerhin keine Bußmöglichkeit mehr, sondern nur die eine, der Vergangenheit angehörige, bei den Einen an die Taufe, bei den Andern an den Gehorsam gegen die Bußpredigt geknüpfte Buße [2]). Das widerspricht aber dem einhelligen Sprachgebrauch des Hirten, wonach μετάνοιαν ἔχειν nicht heißt, das Gut einer stattgehabten Buße hinter sich, sondern die Möglichkeit einer künftigen Buße vor sich haben [3]). Ebenso weist uns

---

[1]) So Lipsius, Ztschr. f. w. Th. 1866, S. 33.

[2]) Von den Ersteren wird l. l. p. 44, 4 gesagt: μετάνοιαν ἁμαρτιῶν οὐκ ἔχουσιν, ἄφεσιν δὲ ἔχουσι τῶν προτέρων ἁμαρτιῶν αὐτῶν.

[3]) Vgl. außer den oben S. 340, Anm. 1 u. 2 angeführten Stellen besonders mand. IV, 1, p. 41, 20; c. 3, p. 44, 4.

das ἐκείνη [1]) auf die erste kirchengründende Predigt, in Folge deren die Masse der gegenwärtigen Christen Berufene sind [2]). Es handelt also der Satz von den ehedem Berufenen und jetzt unter der Erziehung des Bußengels stehenden Christen. Für sie gibt es noch eine, aber auch nur eine, nämlich die durch Hermas verkündigte, noch nicht von Allen geleistete, aber noch immer mögliche Buße [3]). Ganz ebenso gemeint ist der Satz, daß den Knechten Gottes eine Buße möglich sei in der Auseinandersetzung über den Ehebruch [4]). Nicht wiederholt soll der Ehemann sein ungetreues Weib wiederaufnehmen. Es soll auch nicht aus der diesmaligen Bußmöglichkeit und ungewöhnlichen Milde ein für die Zukunft gültiger Grundsatz gebildet werden. Es ist nur ein Schein, als wenn der Hirt selbst einen solchen aufstellte. Denn die jetzt verkündigte und gestattete Buße ist nicht bloß eine einmalige, sondern auch durchaus nur die diesmalige. Nur der Zeitraum, in welchem sie gestattet sein soll, ist dehnbar, hat sich allmälig zu einer Periode entwickelt, aber nur deshalb, weil noch nicht Alle, oder Alle noch nicht völlig Buße gethan haben, keineswegs aber in der Absicht, der jetzt geforderten und möglichen Buße ihre einzigartige Bedeutung zu nehmen. Es wird die Möglichkeit gar nicht in Aussicht genommen, daß ein ähnlicher Fall allgemeiner Entartung und Rathlosigkeit wieder eintreten könne wie der, welcher die diesmalige Verkündigung hervorgerufen hat, in welchem Gott gleichsam wieder vor die Alternative gestellt wäre, die ganze Kirche zu verwerfen, oder eine neue Sündenvergebung zu verkündigen. Noch weniger wird für einen solchen Fall eine Regel aufgestellt. Für den Einzelnen aber wird daran festgehalten, daß,

---

1) Es bezieht sich auf mand. IV, 3, p. 43, 16 zurück.

2) sim. VIII, 1, p. 100, 11; c. 11, p. 111, 30.

3) Vgl. Hilgenfeld, ap. V. S. 141; Ritschl, Entsteh. der altkath. Kirche S. 533; Lipsius, Ztschr. f. w. Th. 1866, S. 33.

4) mand. IV, 1, p. 40, 20. — Die Redensart πυκνῶς μετανοοῦσι (mand. XI, p. 68, 9) dient auch nicht zum Tadel des gegentheiligen Grundsatzes, sondern vermöge der noch nicht technischen Bedeutung von μετανοεῖν (cf. vis. III, 7 = seine Absicht aufgeben) nur zur Charakteristik dieser wankelmüthigen Menschen (cf. mand. V, 2, p. 49, 17 sqq. sim. I, p. 81, 11; IV, p. 83, 27; VI, 3, p. 96, 5).

wer fortan den durch erste oder zweite Bekehrung gewonnenen Gnadenstand verlasse, keine weitere Gnade mehr zu hoffen habe. Welche Regel der kirchlichen Zucht die darüber bestimmenden Persönlichkeiten daraus zu entnehmen haben, bleibt außer Betracht.

Es fragt sich nur, welche Sünden der Hirt fortan für eine Aufhebung des neugewonnenen oder für eine Wiederaufhebung des wiederhergestellten Gnadenstandes ansieht. Aus dem bisher Entwickelten erkennt man mit Deutlichkeit zwei Fälle, den Ehebruch [1]) und die Verleugnung [2]). Mit offenbarer Rücksicht auf solche äußerste Fälle, welche, wenn sie nunmehr vorkämen, unzweideutig beweisen würden, daß die Buße keine vollständige Erneuerung zu Wege gebracht hat, wird von einem „unter der Hand Sündigen und Bußethun“ mit einer gewissen Unsicherheit gesagt, es sei nicht zuträglich, und schwerlich werde der leben, der es thut [3]). Nach dem Sprachgebrauch des Hirten [4]) muß es sich hier um Vergehungen mehr innerlicher, verborgener Art handeln; vor allem aber ist aus dem Zusammenhang ersichtlich, daß es sich um geringere, schnell bereute Sünden handelt, Fehltritte, welche einen bewußten Abfall vom Christenglauben keineswegs einschließen, andrerseits aber auch nicht um die täglichen Anzeichen menschlicher Schwäche und Unvollkommenheit, denn bei allem kindlichen Glauben an die Möglichkeit der Erfüllung der göttlichen Gebote ist Hermas doch weit davon entfernt, die Möglichkeit einer durchgängigen Sündlosigkeit der Christen anzunehmen. Er wird selbst, nachdem er gründlich Buße gethan hat, oft genug von sittlichem Tadel getroffen, und sogar von jenen auserlesenen Menschen kindlicher Unschuld wird nur gesagt, daß sie, wenn sie einmal, vom Teufel verführt, eine kleine Sünde begangen haben, sofort wieder zum Herrn zurückkehren [5]). Wie bisher jeder getaufte Christ nicht zu Gott betete, ohne seiner täglichen Sünden zu gedenken und Vergebung zu suchen [6]), ohne doch durch jeden einzelnen Fehltritt seinen

[1]) mand. IV, 1.

[2]) sim. IX, 26; cf. vis. II, 2.

[3]) mand. IV, 3, p. 44, 15 sqq.

[4]) Cf. vis. III, 10, p. 27, 7; prooem. in mand. p. 35, 4.

[5]) sim. IX, 31, p. 142, 11 sqq.

[6]) Cf. Clem. ep. I, 2, p. 5, 9 sqq.

Gnadenstand für aufgehoben und die große in der Taufe empfangene Sündenvergebung für erschöpft zu halten, so wird auch fortan Jeder, der dem Bußruf gefolgt ist und in der neuen Vergebung ein neues „Siegel" der göttlichen Gnade erhalten hat, darin den Trost für die täglichen Schwachheitssünden finden. Also nicht auf solche Sünden kann sich das Bedenken beziehen, ob sie nicht den Tod nach sich ziehen, sondern nur auf solche, welche, wenn auch keine ausgesprochene und offenkundige, doch aber thatsächliche Verleugnung des Christenstandes einschließen, welchen aber noch Reue auf dem Fuß folgt und vielleicht Vergebung Gottes zu Theil wird. Dieses „schwerlich" oder „vielleicht" [1]) bezeichnet wie nichts Anderes die Grenzen, in welche die neue Offenbarung sich selber einschließt. Sowie die Fragen des Hermas über die gegenwärtige Lage hinausgreifen und Regeln für die Zukunft begehren, wird die Antwort unsicher, fast nur verneinend und verwahrend. Nur über „diese Buße" ist der Hirt gesetzt; nur das gegenwärtige Bedürfnis der Gemeinde hat er im Auge. Was da Noth thut, verkündigt er mit zweifelloser Gewißheit; daß der Herr der Kirche sein angefangenes Werk glorreich hinausführen werde, daß seine Gnade und Treue durch den Abfall Vieler und die Entartung der Masse nur gesteigert sei zu einem alle Berufenen umfassenden Erbarmen, und daß von ganzem Herzen Buße thun müsse, wer der hiermit angebotenen vergebenden und verjüngenden Gnade theilhaftig werden wolle. Durch solche Verkündigung die ermatteten Geister zu erneuern, ist die Aufgabe des Hermas.

* * *

Nach allen Seiten hat sich also bestätigt, daß die durch Hermas geschehene Offenbarung mit den praktischen Fragen der Kirchenzucht und Bußpraxis nichts zu schaffen hat. Sie werden überhaupt noch gar nicht gestellt. Die eigentlich brennende Frage ist keine im engeren Sinn kirchliche, sondern eine religiöse. Auch nicht Hebung der Sittenstrenge, asketische Reaction ist die eigentliche, die nächste Aufgabe des Hirten [2]), sondern Reinigung und Beruhigung

---

[1]) Cf. sim. IX, 26, p. 138, 8 sq.: *οὐκ οἶδα, εἰ δύναται ζῆσαι.*

[2]) So Ritschl, Entstehung der altkath. Kirche S. 529. 531. 538.

der durch eine vorangegangene Zeit der Schlaffheit und eine plötzliche Katastrophe verwirrten Bewußtseins der römischen Gemeinde. Aehnliche Zustände aber werden gewiß nicht mit Unrecht in der ganzen Christenheit vorausgesetzt, und darum an diese überhaupt das aufrichtende Wort gerichtet. Die positive Verkündigung des Fortbestandes der göttlichen Gnade für die Kirche und die Einzelnen, die neben der rücksichtslosesten Verdammung jeder möglichen Sünde hergehende Anerbietung göttlicher Verzeihung für alle Gestalten begangener Sünde, dieser nach Umfang und Betonung wesentliche Inhalt des Hirten ist nicht eine Concession an die menschliche Schwäche, welche neben der eigentlichen Absicht einer Verschärfung der sittlichen Forderungen herginge, sondern umgekehrt: mit jener Verkündigung der göttlichen Gnade, welche den eigentlichen Inhalt der Offenbarung ausmacht, werden sittliche Anweisungen verknüpft, welche theils dazu dienen, die noch schlafenden Gewissen zu wecken, theils dazu, den in der letzten Vergangenheit von der ursprünglichen Gestalt christlichen Lebenswandels entwöhnten, nun aber wieder bekehrten Christen Fingerzeige für eine Gott wohlgefällige Bewährung ihrer Bekehrung in der Heiligung zu geben. Diese Anweisungen sind aber nicht Steigerungen der seit dem Anfang der Kirche geltenden Grundsätze christlichen Verhaltens, sondern eine Erinnerung an dieselben, gelegentlich verbunden mit einer Polemik gegen willkürliche und gesetzliche Fixirung äußerlicher frommer Gewohnheiten. Noch weniger endlich, als thatsächlich, geben sie sich grundsätzlich als Vervollkommnung eines vorher bestehenden christlichen Lebensgesetzes.

Es zerreißen also bei näherer Betrachtung sämmtliche Fäden, durch welche man den Hirten mit der Geschichte der montanistischen Bewegung verknüpft hat. Der Montanismus wollte die Kirche auf eine Stufe erheben, zu welcher sie Christus und die Apostel noch nicht geführt haben; er wollte nicht einer momentanen Gewissensverwirrung durch den ernsten Trost der göttlichen Sündenvergebung abhelfen, sondern die durch die apostolische Kirche gesteckten Grenzen des an sich Erlaubten verengern und einer nicht unmittelbar auf apostolische Auctorität zurückzuführenden Milde in der kirchlichen Bußpraxis durch gesteigerte, gesetzlich formulirte Forderungen der Sittenstrenge und Heiligkeit aufheben. Der Unter-

schied zwischen dem Montanismus und dem Grundgedanken des Hirten ist, auch abgesehen von der Veränderung der kirchlichen Verhältnisse in der langen Zwischenzeit, ein fundamentaler und bezieht sich auf die Auffassung des Christenthums selbst. Denn wenn der Montanist Tertullian in einem den Irenäus weit hinter sich lassenden Maße die neutestamentliche Offenbarung gesetzlich auffaßt, so haben wir gesehn, wie hoch über dieser Veräußerlichung der ethische Mysticismus des Hermas steht. Wenn aber dieser specifische Unterschied sich im einzelnen Falle, in der Antwort auf einzelne sittliche Fragen als ein gradueller darstellt, so besteht das gleiche Verhältnis zwischen dem N. T. und dem Montanismus und überhaupt zwischen allen geschichtlichen Erscheinungen, welchen der christliche Name noch zuerkannt werden muß. Daß solche einzelne Fälle ähnlich lautender sittlicher Fragen und Urtheile im Hirten und bei den Montanisten so vielfach irregeführt haben, erklärt sich besonders aus zwei Umständen. Erstlich hat sich die Kirche während der 50—60 Jahre, welche zwischen der Abfassung des Hirten und dem Aufkommen des Montanismus liegen, wesentlich in der gleichen Weltlage und gegenüber denselben sittlichen Aufgaben befunden; sodann aber hat auf die Art, in welcher sie aufgefaßt und gelöst wurden, auf die Ausbildung der kirchlichen Praxis im 2. Jahrhundert das vielgelesene Buch des Hermas einen mitbestimmenden Einfluß geübt, so daß selbst die stereotype Anwendung mancher im Hirten zuerst, aber noch nicht in ihrem späteren technischen Sinn, gebrauchten Ausdrücke in der Folgezeit nicht überraschen kann.

Eine viel ferner als der Montanismus abliegende Analogie hat Hilgenfeld wiederholt, aber vergeblich herangezogen, nämlich das aus den Kreisen des gnostisirenden Judenchristenthums hervorgegangene Elxaibuch [1]), welches Alcibiades von Apamea im ersten Viertel des 3. Jahrhunderts nach Rom brachte [2]). Die viel um-

---

[1]) Apost. Väter S. 179; Ztschr. f. w. Th. 1858, S. 426; ebenda 1866, S. 240 gegen Lipsius im gleichen Jahrgang S. 212 f., Anm.; Herm. past. prolegg. p. XXI; vgl. die Sammlung der Fragmente ebendort im Anhang S. 151—167.

[2]) Hippol. refut. IX, 13.

strittene Frage, ob dies Buch wirklich schon, wie Hilgenfeld will, im dritten Jahr Trajans, oder doch am Anfang des 2. Jahrhunderts [1]) oder erst gegen Ende desselben [2]), was mir wahrscheinlicher ist, geschrieben sei, ist für uns gleichgültig, da jene Angabe Hippolyts das Buch und seine Lehre als eine mehr als 100 Jahre nach Abfassung des Hirten in Rom völlig neue Erscheinung hinstellt. Allerdings besteht die allgemeine Aehnlichkeit zwischen der Elxai-Offenbarung und der durch Hermas verkündigten, daß sich beide vorwiegend mit der Frage nach der Möglichkeit einer neuen Sündenvergebung beschäftigen und sie bejahen. Aber in wie verschiedenem Sinn dies geschieht und ein wie ganz andrer Geist die beiden Offenbarungen erzeugt hat, braucht nach der bisherigen Darlegung dem nicht mehr bewiesen zu werden, welcher liest, daß die einmal im dritten Jahre Trajans verkündigte Sündenvergebung Elxai's fortan beständig zu haben ist, daß sie an eine Wiedertaufe mit wunderlicher Formel und abergläubischer Begründung ihrer Wirksamkeit gebunden war, daß dieser Taufe sehr ähnliche geheimnisvolle Waschungen zum Zweck körperlicher und psychischer Heilung zur Seite traten, daß die formelle Verleugnung in der Verfolgung als sittlich indifferent bezeichnet, die Ehe dagegen fast zur gesetzlichen Pflicht erhoben, ferner die Beschneidung, die Sabbathsheiligung und andre mosaische Vorschriften für bindend erklärt wurden, und daß endlich, während man die heilige Schrift A. und N. T.'s einer zersetzenden Kritik unterzog, die eigene Offenbarung als hochheilige Geheimlehre verbreitet werden sollte. Es ist dies ein, verglichen mit den Bestrebungen der pseudoclementinischen Literatur, plumper Versuch, für ein mit christlichen Gedanken und Formen versetztes gnostisches Judenthum Anhänger in der christlichen Kirche zu suchen. Die durch Hermas geschehene Offenbarung dagegen beruht auf den Grundgedanken der apostolischen Predigt, auf welchen die Kirche sich erbaut hat; so dürfen wir sagen, wenn schon hier und dort das Unvermögen des Schriftstellers zu Tage trat, sie bei der Lösung seiner besonderen Aufgabe

---

1) So etwa Uhlhorn, Homilien u. Recognitionen S. 393 ff.

2) So vermuthet Ritschl, Entstehung der altkath. Kirche S. 246 f.; vgl. Lipsius, Ztschr. f. w. Th. 1866, S. 214.

sicher und rein durchzuführen. Fassen wir schließlich noch die Entstehungsweise ins Auge, welche der Verkündigung des Hermas den Charakter einer Offenbarung gibt.

4. Die Form der Offenbarung.

War der innere Zustand der römischen Gemeinde nach der domitianischen Verfolgung wirklich der, als welchen ihn das Buch des Hermas darstellt, war ihr, wenn auch nur für einen Augenblick, in einer so allgemeinen Weise, wie es am Anfang dieser Verkündigung schien, das Bewußtsein abhanden gekommen oder doch erschüttert, die Gemeinde der Erwählten Gottes zu sein, welcher mit dem auf der Sündenvergebung ruhenden Heilsbesitz auch der Sieg über alles Widerstrebende beschieden ist, dann mußte allerdings die Fortdauer des göttlichen Gnadenwillens verkündigt und den Einzelnen der Weg gewiesen werden, auf welchem er ihnen zu gute komme. Und zwar mußte dies in einer Weise geschehen, welche die Verkündigung für die Gemeinde als eine über den eigenen anklagenden und entschuldigenden Gedanken stehende Auctorität hinstellte. Sie durfte also nicht als das Ergebnis menschlicher Ueberlegung auftreten, weil sie dann dem Verdacht kaum entgehen konnte, daß nur die Noth des Augenblicks oder gar ein leichtfertiger als andre sich beruhigendes Gewissen sie erzeugt habe.

Denken wir uns den Apostel Paulus einer seiner Gemeinden gegenüber in dieser Lage: er würde nicht lange gezögert haben zu zeigen, wie Gottes Treue durch die menschliche Untreue nicht aufgehoben sei, wie die über sich selbst unklare Trauer des bösen Gewissens sich nur nicht zurückziehn dürfe vor dem scharfen Licht christlicher Strafrede, um zu der göttlichen Traurigkeit erhoben zu werden, welche eine zum Heil ausschlagende Sinnesänderung bewirke. Er würde behauptet haben, daß keine begangene Sünde, und wäre sie schlimmer, als was Heiden thun, wenn nur ihr Thäter sich noch strafen und bessern läßt, auf die Dauer die durch Christus erworbene und in Glauben und Taufe angeeignete Gnade

Gottes vernichten könne [1]). Er hätte Strafpredigt und Trost aus seinem Evangelium geschöpft. Nicht minder zuversichtlich würde der Apostel Johannes zwar den Zustand der Gemeinde als einen Abfall von dem ersten Thun und der ersten Liebe gestraft und *μετάνοια*, Rückkehr zum Anfang ihres Christenlebens, gefordert haben; aber er hätte auch die Möglichkeit derselben verkündigt [2]). Bei aller Rücksichtslosigkeit, mit welcher er die Sünde der Christen als ein die Wiedergeburt verleugnendes Thun verdammt, hätte er auf Gottes Größe hingewiesen, vermöge deren er alle Gedanken des sich selbst verurtheilenden Menschenherzens erkennt und überragt, und den Wiedergeborenen, der seine Sünde bekennt, von aller Ungerechtigkeit reinigt [3]). Gleichviel in welcher Form der Eine und der Andere das Werk der Erlösung als ausreichende Quelle der Befriedigung alles in der Welt auftauchenden Bedürfnisses erwiesen hätte, die ursprünglichen Träger der Predigt, welche die Gemeinden gegründet hatte, hätten überall, wo überhaupt noch Anknüpfungspunkte für eine geistliche Einwirkung vorhanden waren, als authentische Ausleger dieser Predigt für jeden gegebenen Fall gegolten, ohne daß jener Verdacht des Selbstgemachten und Erfundenen den Glauben davon untergraben hätte.

An dem Ort und zu der Zeit des Hermas lag die Sache anders. Wir sehen, wie es den Leitern der Gemeinde selbst an voller Würdigung des Ernstes der Lage fehlt; sie haben noch Zeit oder haben wenigstens noch kurz zuvor Zeit gehabt zu kleinlichen Zwistigkeiten. Die lehrhafte Erkenntnis aber, über welche die Gemeinde zu verfügen hat, scheint schon vorher über die allgemeinere Frage von der Möglichkeit einer zweiten Bekehrung nicht einig gewesen zu sein. Jedenfalls haben ihre Träger, die *διδάσκαλοι*, nicht den Muth oder nicht die Fähigkeit, ein entscheidendes Wort zu sprechen. Man hatte sich schon daran gewöhnt, außer den Worten Jesu auch die Briefe der Apostel in Fragen des kirchlichen und des religiösen Lebens zu Rathe zu ziehn, wie der Brief des Clemens hinlänglich beweist; aber war dort diese besondere Lage vorgesehen?

---

1) Vgl. 2 Kor. 2, 5—11 (1 Kor. 5); 7, 1—11.

2) Apok. 2 u. 3.

3) 1 Joh. 1, 9; 3, 20 ꝛc.

War nicht vielmehr in jener beredten Abhandlung eines apostolischen Mannes, dessen Worte Clemens und gewiß mancher andre römische Christ im Gedächtnis trug, im voraus vor dem äußersten Fall, der nun eingetreten war, als einem unheilbaren gewarnt worden? Exegetische Discussion war kein Mittel, das hier helfen konnte, und ebensowenig konnte an ihre Stelle eine dialektische Entfaltung des christlichen Bewußtseins treten; denn eben dies Bewußtsein war in einem Maße getrübt, daß nicht einmal die Besten den Stand der Dinge in seiner ganzen Tiefe erfaßten. Auch Hermas nicht; denn, wenn etwas aus seinem Buch unzweifelhaft hervorgeht, dann ist es das, daß er nicht „aus einem unwiderstehlichen Drang seines Geistes" sich Klarheit über die Lage verschafft und geschrieben hat [1]), daß ihm vielmehr alle natürliche Befähigung zum Ergreifen der Initiative, alle Neigung und Absicht, auf Andre zu wirken, abgeht. Selbst in seinem eigenen Hause hat er die Dinge gehen lassen, wie sie eben gingen, hat sich freilich über seine ungerathenen Kinder und sein mundfertiges Weib gegrämt; aber anstatt nunmehr alle Kraft zu ihrer Besserung aufzuwenden, möchte er am liebsten sein Weib entlassen und in ohnmächtigem Groll gegen seine Kinder verharren. Und wie sein Charakter nicht stählern, so sind seine Verstandesgaben nicht bloß nach den Selbstbekenntnissen der Bescheidenheit und den scharfen aber treulich berichteten Worten des Tadels über seinen hartnäckigen Unverstand, sondern auch nach unsrem Urtheil in keiner Weise hervorragend [2]). Seine Begabung liegt auf einer andren Seite, auf welche ohne sein Zuthun eingewirkt wird. Wenn wir ihm glauben dürfen — und bisher ist kein Grund für das Gegentheil vorgebracht worden —, so beginnt die Geschichte, deren Urkunde seine Schrift ist, mit einem von Seiten des Hermas durchaus unvorbereiteten inneren Erlebnis. Daß ihm früher schon Aehnliches begegnet sei, können wir daraus nicht schließen, daß er diesen Vorfall erzählt, als wäre er an sich nichts Wunderbares;

[1]) So Ewald, Gesch. Isr. Bd. VII, S. 303.

[2]) Cf. vis. I, 3, p. 7, 9 sqq.; c. 4, p. 11, 17 sqq. mand. IV, 2, p. 42, 16 sqq. sim. VI, 4, p. 96, 24 sqq.; c. 5, p. 97, 10 sqq.; IX, 14, p. 128, 10 sqq.

denn er hat ihn erst beschrieben, nachdem er mehr und Größeres erlebt hatte.

„Im Gehen", sagt er, „entschlief ich" [1]). In einen schlafähnlichen Zustand fühlt er sich unwillkürlich mitten in der Betrachtung der Natur versetzt, und traumartig waren die Erlebnisse, die nun folgten. Man braucht daher kein Visionär zu sein, um sich eine Vorstellung davon zu machen. Es war ihm, wie in so manchem Traum, als würde er über eine Strecke hingetragen, wo man fast nicht gehen kann. Der Ausdruck, welcher hier und bei der zweiten Vision [2]), aber fernerhin nicht mehr gebraucht wird: „Der Geist trug mich, hob mich" an den betreffenden Ort, wird nicht aus der unmittelbaren Empfindung jener Augenblicke stammen, sondern aus der nachträglichen Erkenntnis, daß eine höhere Macht über ihn gekommen sei bei jener traumhaften Ortsveränderung. In anderen Fällen ist es ein Zustand natürlichen Schlafs, aus welchem ihm so lebhafte Eindrücke bleiben, daß er sie nachher mittheilen kann [3]). Sie hängen inhaltlich mit jenen ekstatischen Zuständen zusammen; daher gelten sie ihm in jeder Hinsicht mit diesen gleich. Beide sind physiologisch betrachtet „Gesichte" [4]). Es „erscheinen" [5]) ihm Dinge, die er sonst nicht gesehn, oder nicht so gesehn hat. Seitdem er unter der Leitung des Bußengels steht, sieht er diesen in gleicher Weise plötzlich neben sich stehn oder sitzen [6]), und dieser

---

1) vis. I, 1, p. 3, 11 sqq.

2) vis. II, 1, p. 8, 14.

3) vis. II, 4; auch vis. III, 1, p. 12, 17; c. 10, p. 27, 2. 6 wird so zu deuten sein.

4) *ὅρασις* (vis. II, 1, p. 8, 14; c. 4, p. 12, 2; III, 1, p. 12, 14; förmlich als Ueberschrift IV, 1, p. 29, 19), mehr concret *ὅραμα* (vis. III, 2, p. 15, 5).

5) *ὤφθη μοι* (vis. III, 1, p. 12, 17; c. 3, p. 17, 4), *ἐμφανισθήσομαί σοι* (vis. III, 1, p. 13, 1, c. 10, p. 26, 17).

6) prooem. in mand.: *Προσευξαμένου μου ἐν τῷ οἴκῳ καὶ καθίσαντος ἐπὶ τῆς κλίνης εἰσῆλθεν ἀνήρ τις ἔνδοξος . . . . καὶ εὐθὺς παρεκάθισέν μοι καὶ λέγει μοι κ. τ. λ.* sim. II: *Περιπατοῦντος μου εἰς τὸν ἀγρὸν καὶ κατανοοῦντος πτελέαν καὶ ἄμπελον καὶ διακρίνοντος περὶ αὐτῶν καὶ τῶν καρπῶν αὐτῶν φανεροῦται μοι ὁ ποιμὴν καὶ λέγει κ. τ. λ.* sim. V, I: *Νηστεύων καὶ καθήμενος εἰς ὄρος τι καὶ εὐχαρι-*

„zeigt“ ihm dann die Gesichte [1]). Ganz ungesucht stellen sich diese Zustände nicht immer ein. Als er im zweiten Jahr jene erste Offenbarung von allgemeiner Bestimmung erhalten hat, welche mit der Hinweisung auf fernere Fortsetzungen schloß [2]), ist es ihm natürlich, Gott, den er als den letzten Grund dieser Erlebnisse erkannt hat, wiederholt um Erfüllung dieses Versprechens zu bitten, zu fasten und zu beten [3]). Ein anderes Mal, wo er über den Mangel an Aufklärung über einen wichtigen Punkt ist, erhält er die Anweisung, zu fasten und zum Herrn zu beten; denn jede Bitte bedürfe der Kasteiung. Denn dies ist der Sinn des hebräisch gedachten, aber wieder religiös vertieften Worts *ταπεινοφρονεῖν*, welches wiederholt zur Umschreibung des Fastens dient [4]). Er treibt es denn auch in brennendem Verlangen nach der gewünschten Aufklärung soweit, daß er ermahnt werden muß, sich nicht körperlichen Schaden zuzufügen [5]). Es ist aber weder die Weisung noch ihre Befolgung mit der Theorie von dem durch Wohlthätigkeit erst werthvoll zu machenden Fasten in Verbindung zu bringen und nicht als Mittel, durch welches man göttlicher Offenbarung würdig wird, zu betrachten [6]). Dieses Fasten hat in sich selbst ebensowenig Werth als jenes Einhalten der Fasttage, macht in keinerlei Weise würdig. Dem bei Hermas sich regenden Irrthum aber, als sei eine besondere sittliche Würdigkeit der Grund, warum Einer Offenbarungen empfange, wird ernstlich entgegengetreten [7]). Vielmehr

---

στῶν τῷ κυρίῳ περὶ πάντων, ὧν ἐποίησε μετ' ἐμοῦ, βλέπω τὸν ποιμένα παρακαθήμενόν μοι κ. τ. λ. Cf. sim. VI, 1, p. 92, 4 sq.; X, 1, p. 146, 5 sqq.

1) sim. III, p. 82, 18; IV, p. 83, 5; VI, 1, p. 92, 19. 93, 1; VIII, 1, p. 100, 9; IX, 1, p. 112, 30.

2) vis. II, 4, p. 12, 5.

3) vis. III, 1, p. 12, 14 sqq.; cf. II, 2, p. 9, 7 sqq.

4) vis. III, 10, p. 27, 4. sim. V, 3, p. 87, 18 sqq., mittelbar auch sim. VII, p. 99, 15. 32. Es liegt עִנָּה נֶפֶשׁ zu Grunde, welches LXX gewöhnlich mit *ταπεινοῦν τὴν ψυχήν* übersetzen (Levit. 16, 29. 31; 23, 29. 32). Vgl. auch Kol. 2, 18. 23. Clem. ep. I, 55.

5) vis. III, 10, p. 27, 8 sq.

6) So Ritschl, Entstehung der altkath. Kirche, S. 530 f.

7) vis. III, 4, p. 18, 10 sqq.

zur Verherrlichung Gottes, welcher natürliche Gaben zu Gnadengaben zu machen weiß, werden sie ihm und damit der Gemeinde zu Theil. Es wird daher hier das Fasten nur ebenso, wie es von Jesus und den Aposteln geschehen ist, als asketisches Hilfsmittel zur Beförderung des Gebets empfohlen und angewandt; aber es ist zugleich ein Mittel, dem Geist diejenige Ungebundenheit an den Stoff und dem ganzen natürlichen Organismus diejenige Reizbarkeit zu geben, ohne welche man weder Wunder verrichtet, noch Gesichte sieht [1]).

Viel häufiger jedoch treten bei Hermas die visionären Zustände ganz ungebeten ein. Wir haben ihn schon auf dem campanischen Weg in seinen sehr natürlichen Gedanken, im Ringen seines natürlichen Bewußtseins mit den visionären Gestalten beobachtet, haben gesehen, wie der natürliche Anblick der herrlichen Landschaft vom Berg bei Aricia aus den Grundriß und die Farben zu dem großen letzten Bild des neunten Gleichnisses hergab. Hermas erschrickt vor den Gestalten seiner Gesichte [2]). Die ganze Tonleiter der Empfindungen wird vor unsern Ohren abgespielt; aller Wechsel zwischen Neugier und Furcht, zwischen Eitelkeit und Verzagtheit, zwischen völligem Nichtverstehn und wachsendem Verständnis gibt sich unmittelbar zu fühlen. Ist das alles Kunst, fragen wir, und zwar dann die denkbar vollkommenste Kunst in Nachahmung der Naturwahrheit, oder ist es diese selbst? Es ist sehr bezeichnend für unsre Zeit, daß man es nicht mehr für der Mühe werth hält, diese Frage ernstlich aufzuwerfen, daß man an der vorsichtigen Erörterung des Hirten von Thiersch [3]) fast stillschweigend vorübergeht und für die Schrift von Gaâb, welche bei allen Mängeln das Verdienst hat, diese naheliegende Frage wieder angeregt zu haben, nur wohlfeilen Spott hat. Aber ist denn anderwärts die Entstehung des Hirten in einer psychologisch befriedigenden Weise erklärt? Oder ist der Mangel einer sicheren Antwort auf unsre Frage für den Kirchenhistoriker weniger beschämend, als wenn ein

---

[1]) Vgl. Matth. 17, 21. Actor. 10, 10; 13, 2.

[2]) vis. II, 2, p. 5, 14 sq.; III, 1, p. 13, 10 sqq. prooem. mand. p. 34. mand. XII, 4.

[3]) Die Kirche im apost. Zeitalter, S. 351 ff.

Literarhistoriker sich unfähig erklärte, zwischen einem urwüchsigen Volkslied und der Ode eines Hofpoeten zu unterscheiden? Oder doch, man gibt eine Antwort. Man hat den Hirten ja längst in der Geschichte der „apokalyptischen Literatur" untergebracht, und zu deren charakteristischen Merkmalen gehört die gelehrte Zurückversetzung in eine frühere Zeit. Die Pseudonymität ist ihr geradezu Bedürfnis [1]). Trotzdem nennt man Hermas einen schlichten Seher, einen vom Geist geweckten Bußprediger [2]), sein Buch einen Ausläufer des biblischen Schriftthums [3]). Sieht man aber genauer zu, so ist nicht er selbst der Seher, sondern vielmehr der vor geraumer Zeit gestorbene Mann, in dessen Maske er auftritt [4]). Er selbst ist ein Literat, der bei dem trüben Licht seiner Studirlampe nichts weiter gesehn hat als abwechselnd sein eigenes mühsam fortschreitendes Manuscript und einige neueste literarische Erscheinungen, die neben ihm liegen; darunter, wo nicht das erst mehrere Menschenalter später in Rom bekannt gewordene Elxaibuch, so doch gewiß die jüngst erschienene Schrift eines Volksgenossen, der in Rom-Babel durch den Mund „Esra's" sein blutendes Herz ausgeschüttet hat [5]).

---

1) So Lücke, Einleitung in d. Offenb. Joh. (2. Aufl.) S. 52.

2) So Hilgenfeld, apost. V. S. 127; vgl. Volkmar, Handb. der Einl. in die Apokryphen II, 292.

3) So Ewald, Geschichte Israels Bd. VII, S. 307.

4) S. z. B. Hilgenfeld, ap. V. S. 161.

5) Die Benutzung oder Nachahmung dieser Schrift durch Hermas haben vermuthet oder behauptet: Francis Lee, an epist. discourse concerning the books of Ezra 1722, p. 91—95; Jachmann, der Hirt des Hermas S. 63 ff.; Lücke, Einl. in d. Offenb. Joh. S. 338; Ewald, Gesch. Israels Bd. VII, S. 304 („Da kam ihm nun besonders das Esrabuch als ein neuestes und anziehendstes von dieser Art auch als ein Muster der Nachbildung entgegen") vgl. S. 307; Volkmar, Handb. der Einl. in d. Apokr. II, 291 f. Ein bestimmtes Urtheil über die Abfassungszeit des Buchs ist für meinen diesmaligen Zweck nicht erforderlich. Ich glaube, daß weder Hilgenfeld mit seiner Annahme einer vorchristlichen Abfassung, noch Volkmar mit seinem genauen Datum („zwischen August und October 97 n. Chr." s. Handb. II, S. 359) auf die Dauer durchdringen werden, daß vielmehr Ewald, dessen Erklärung vielleicht nur im Einzelnen der Verbesserung bedarf, im Wesentlichen das Richtige getroffen hat, wenn er es unter Titus setzt. Dann wäre

Es ist ein ergreifendes Buch, welches wir das vierte Esrabuch nennen. Selten ist solche Vereinigung von Glut der Empfindung und künstlichster Form. Tiefste Erkenntnis von der radicalen Verderbtheit des Menschenherzens, von der Unfähigkeit jedes Sterblichen, durch Gesetzeserfüllung gerecht zu werden, wie sie auf außerbiblischem Gebiet vielleicht nicht wieder begegnet; ein Forschen nach den letzten Gründen alles Bösen und alles Uebels, ein Sehnen nach Erkenntnis der Gesetze göttlicher Weltregierung und — was mehr ist — nach der Möglichkeit einer sündenvergebenden Gnade Gottes, diese durch alle rhetorischen Kunststücke nicht verwischten Züge müssen den Leser um so mehr ergreifen, wenn er bedenkt, daß Alles schon erfüllt ist, wonach dieses geängstete Herz schreit. Es ist das entwurzelte Judenthum neben dem aufblühenden Christenthum. Aber das macht uns doch nicht blind gegen die Beobachtung, daß es ein Buch voll herrlicher Fragen nur, aber voll schalster, nichtssagender, geradezu frivoler Antworten ist. Pseudo-Esra ist nicht bloß ein weiserer und tieferer Denker als der Engel, der ihn belehren soll, und der Gott, der durch ihn redet; er ist auch frömmer als Beide. Das rührt aber daher, daß die Fragen aus einem vom Schmerz über das Unglück seines Volks und das Leid aller Welt durchwühlten Herzen kommen, die Antworten aber aus einem nüchternen Kopf, der keine wirkliche Antwort zu geben weiß. Daß im Hirten gerade der umgekehrte Fall vorliege, wird niemand leugnen. Aber es ist die Vergleichung der beiden Bücher auch im Einzelnen nicht ganz zu umgehen, da bei der Richtigkeit der Annahme einer auch nur formellen Nachahmung des vierten Esrabuchs durch Hermas die Frage, ob Kunst oder Natur? zum größten Theil schon beantwortet wäre. Wenn der geneigte Leser dabei viel Wunderliches zu hören bekommt, möge er es nicht mir anrechnen. Ich halte mich an die Sätze, in welche zuletzt von Volkmar [1]) die Vergleichung gefaßt worden ist.

---

es also 15—20 Jahre älter als der Hirt, bei Volkmars Annahme ganz gleichzeitig mit demselben.

[1]) Handbuch d. Einl. in d. Apokr. II, S. 291 f. nach Fr. Lee a. a. O. Vgl. Mose Prophetie S. 89.

1) „Die Scene des Esra ist Babylon (d. h. Rom) und das Gefilde, die des Hermas Rom und das Gefilde." Wir sehen also erstlich, daß Hermas die Dinge beim rechten Namen nennt, Esra dagegen symbolisch redet. Sodann haben wir gesehen, daß Hermas unter anderm auch einmal eine Ebene sieht, wo Hirten weiden [1]), und eine andre, die kaum eine ist [2]); wo aber „das Gefilde" des Hermas liegen soll, ist nicht ersichtlich. Er geht auf die Dörfer, auf seinen Acker, auf die Landstraßen, auf die Berge seiner Umgebung; und wie leibhaftig alles dies sei, haben wir gesehen. 2) „Die erste Vision kommt über Esra, als er gedankenvoll auf dem Bette lag, so über Hermas die erste Vision", d. h. als er nicht auf dem Bette lag, sondern spazieren ging [3]). 3) „Die erste Vision erfolgt in der Stadt; die vierte Vision erfolgt auf dem einöden Gefilde, wohin er zu gehen geheißen wird; auch Hermas scheint zuerst in Rom, in der vierten in dem Gefild, wozu er beauftragt wird"; d. h. er ist bei der ersten Vision nicht in Rom, sondern auf dem Land, und als er das vierte Gesicht sieht, geht er nicht in Folge eines Auftrags, sondern auf eigenen Antrieb von Rom fort und nicht auf's Gefilde, sondern auf einem ordentlichen Weg auf sein Ackerstück [4]). 4) „Esra macht regelmäßige Vorbereitung auf eine folgende Vision durch Fasten und Beten gleich Hermas (vis. III, 1)" [5]); d. h. also, Hermas thut es nicht regelmäßig. 5) „Esra intermittirt bald drei, bald sieben Tage: Hermas ebenso drei Tage (sim. IX, 7), bald fünfzehn (vis. II, 2), bald zwanzig (vis. IV, 1)"; wobei nur hätte bemerkt werden sollen,

---

[1]) sim. VI, 1.

[2]) sim. IX, 1 vgl. oben S. 218.

[3]) vis. I, 1, p. 3, 9 sqq. Ebenso vis. II, 1, p. 8, 12 sqq. Nur die Deutung der Kirchengestalt nach Empfang der zweiten Vision (vis. II, 4) erhält Hermas auf dem Bette.

[4]) vis. IV, 1; wenn anders Volkmar dies die vierte Vision nennt. Sollen die einzelnen durch manche Zustände getrennten Gesichte gezählt werden, so ist vis. I die erste, vis. II, 1 die zweite, vis. II, 2—3 die dritte, vis. II, 4 die vierte Vision. Einen Auftrag, an einen bestimmten Ort zu gehn, empfängt er erst vis. III, 1, p. 12, 19, also im fünften ekstatischen Moment für den sechsten.

[5]) Vgl. Jachmann, der Hirt des Hermas S. 65.

daß Hermas zunächst ein ganzes Jahr „intermittirt" [1]), daß dann fernerhin meist gar keine Intervalle angegeben werden [2]), und daß die „drei oder besser zwei Tage" [3]) nicht zwei Visionen trennen, sondern ebenso wie die „wenigen Tage" [4]) und die „eine Nacht" [5]) der Vision selbst angehören. 6) „Die Visionen des Esra und Hermas beginnen mit Gebet." Es ist dies zwar nicht durchweg der Fall, aber die schriftstellerische Originalität wird doch wohl nicht davon abhängen, ob jemand meint, auch ohne Gebet von Gott etwas erfahren zu können. 7) „Sie schließen mit Furcht, aber auch mit Gnadenbezeigung und Stärkung." Eins von Beiden wird freilich bei solchen Erlebnissen kaum zu vermeiden sein. 8) „Esra hat die Vision vom neuen Jerusalem am Tag auf offenem Feld, so hat Hermas seine Vision von der Kirche um Mittag auf offenem Felde." Es läßt sich nicht leugnen, daß die fünfte Stunde des Tags [6]) der Mittagszeit naheliegt, und daß Esra möglicher Weise, obwohl es nicht gesagt ist, jene Vision am Tage gehabt habe [7]). 9) „Beide lassen die heilige Mutter oder Kirche selbst erscheinen und zum Seher reden" (vis. III, 3). Es läßt sich wiederum nicht leugnen, daß Esra die israelitische Gemeinde, „Zion", als Eheweib vorstellt, obwohl nicht deutlich wird, wer ihr Sohn sei (fast scheint es, als sei es der Tempel), und daß Hermas die Kirche als Mutter, nämlich der Christen, und somit auch als Eheweib vorstellt. Zur Steigerung der Aehnlichkeit trägt es noch bei, daß, wie bei Hermas die Kirche gleichzeitig unter dem doppelten Bilde des Weibes und des Thurms erscheint, so Esra wenigstens an die Stelle der klagenden Zion plötzlich die künftige, auf gewaltigen Fundamenten erbaute Stadt stellt [8]). 10) „Beide werden gemahnt, die Zeit sorgfältig zu messen." 11) „Nach Esra 4, 55 f. ist die Welt

[1]) vis. II, 1, p. 8, 13.

[2]) vis. II, 4; III, 1; c. 10, p. 27, 3. prooem. mand. — sim. V; VI; VIII; IX; X.

[3]) sim. IX, 7.

[4]) sim. VIII, 4.

[5]) sim. IX, 10 sq.

[6]) vis. III, 1, p. 13, 1. Vgl. jedoch Hilgenfeld, ap. V. S. 133.

[7]) 4 Esra 9, 23 ff. Vulg.

[8]) 4 Esra 10, 25—27. 44. Vgl. Volkmar a. a. O. S. 292, Anm. 1.

um Israels willen geschaffen, nach Hermas vis. I, 1 die Welt um der Kirche willen." 12) „Nach Esra 1, 6 ist das Paradies älter als die Welt, nach Hermas vis. II, 3 ist die Kirche zuerst gebaut und älter als die sichtbare Welt." 13) „Ueberhaupt stimmen sie doctrinell vielfach zusammen: über den Ursprung des Bösen, den freien Willen, die zwei Samen, über die receptacula der Seelen und leibliche Auferstehung." Zu 10—12 weiß ich keine Glosse, aber auf den Nachweis des dreizehnten Satzes wäre ich gespannt, da Pseudo-Esra vom Apostel Paulus, besonders von dessen im Römerbrief entwickelten Lehren über einige der genannten Punkte so stark beeinflußt, oder doch mit demselben übereinstimmend gefunden wird [1]), der Hirt aber eine „judenchristliche Apokalypse" [2]) ist. Leicht wäre der Nachweis jedenfalls nicht, da Hermas über leibliche Auferstehung, über zweierlei Samen keine Silbe verloren hat, das Problem vom Ursprung des Bösen nirgendwo berührt, die Erbsünde fast zu ignoriren scheint, über den freien Willen wenig übereinstimmende Sätze bietet, und über den der Endentwicklung vorangehenden Zustand und Aufenthaltsort der Seelen nichts Anderes sagt, als daß die vor Christus gestorbenen Frommen im Tode sind, bis sie zur christlichen Erkenntnis und Taufe gelangen, und daß die Christen, welche im Glauben und der Kraft des Sohnes Gottes gestorben sind, mit dem Sohn Gottes zusammenwohnen und bei den Engeln aus- und eingehen. Doch, der letzte Punkt übertrifft alle früheren: 14) „Beide endlich sollen Bücher schreiben und überliefern, theils öffentlich (vis. III, 8), theils privatim (vis. II, 2)." Esra nämlich soll nach Empfang seiner Offenbarungen die ganze in der Zerstörung Jerusalems verbrannte heilige Schrift wieder herstellen, darunter vierundzwanzig für den öffentlichen Gebrauch, siebenzig Geheimschriften, zu welchen sein eigenes Buch gehört [3]); Hermas dagegen schreibt successive die Bestandtheile des uns vorliegenden Buchs, welches in allen seinen Theilen zur weitesten Verbreitung bestimmt ist. Daß Hermas seine Visionen überhaupt aufzeichnet, kann doch die Aehnlichkeit nicht aus-

---

[1]) Volkmar a. a. O. S. 401 f.

[2]) Volkmar a. a. O. S. 292.

[3]) 4 Esra 14, 18—48 vgl. 12, 36—40.

machen; eine andere Wahrheit aber läßt sich dem vierzehnten Satz nicht entnehmen.

Ueber die Aehnlichkeit zwischen Esra's Horeb und dem „Berg in Arkadien" wurde schon das Nöthige bemerkt [1]). Von gleichem Werth ist aber Alles, was Jachmann in seiner Vergleichung des Hirten mit dem vierten Esrabuch vorgebracht hat. Lehrreich ist darunter nur, daß „bei einem noch so flüchtigen Ueberblick das Matte, Breite, Leblose der Darstellung, das Gedehnte und Gezwungene der Ausführung und das Unsichere der Schilderung die Schrift des Hermas als eine Nachbildung" [2]) und zwar als eine vorsätzliche Nachbildung [3]) des Esrabuchs erweise. Wer nun weiß, daß bei Esra von geschichtlichen Gestalten in der Umgebung des Verfassers nichts Deutliches zu sehen ist, daß kein anderer als symbolischer Name eines Engels, Menschen, Orts uns begegnet, geschweige denn eine individuelle Lebensgeschichte durchblickt, sondern alles Gegenwärtige im Halbdunkel einer fernen Vergangenheit, in hergebrachtem symbolischem Gewand auftritt, und dann bei etwas weniger flüchtigem Ueberblick im Hirten all' das unmittelbare, vor unseren Augen sich bedeutsam fortentwickelnde Leben im festen Rahmen eigentlich gemeinter Orts- und Personennamen wahrnimmt, der ist dadurch nicht bloß von diesem einen Irrthum geheilt, der uns bisher beschäftigte, sondern zugleich von jedem Gedanken daran, daß die in Feld und Haus, auf der Straße und auf den Bergen concipirten Gesichte des Hermas nicht dies, sondern das Erzeugnis eines schreibseligen prophetischen Literaten seien. Wem bei ruhiger Lectüre der ersten oder der vierten Vision oder auch nur der obigen Versuche, sie zu reproduciren, ein solcher Gedanke kommen kann, dem würde man vergeblich auch in dieser Beziehung in Erinnerung bringen, daß Hermas sich selbst mit seiner Forderung unbedingter Wahrhaftigkeit in jedem Wort das Urtheil gesprochen hätte, wenn seine Berichte nicht subjectiv wahr wären. Er ist sich bewußt, in Zuständen der Entzückung genau das, was er erzählt, erlebt zu haben.

---

1) Vgl. oben S. 214.

2) Jachmann, der Hirt des Hermas S. 66.

3) a. a. O. S. 64.

Es ist nun nicht zu verkennen, daß der Zustand des Visionärs nicht in allen Fällen gleich ist. Während er in der ersten und namentlich in der vierten Vision von dem noch Ungewohnten und an sich selbst Schrecklichen niedergeschmettert ist, so daß er sich fast ganz leidend verhält, tritt uns in anderen Stücken, wie in der dritten Vision, eine viel größere Spontaneität des Hermas entgegen. Es gilt dies von den Geboten und Gleichnissen überhaupt im Vergleich mit dem ersten Theil des Buchs. Hier kommt es vielfach zu Erörterungen, welche nur durch eingreifende Fragen von seiner Seite hervorgerufen sind [1]). Es findet das seine Erklärung theilweise in dem schon nachgewiesenen sachlich begründeten Unterschied der beiden Theile. Durch das häufige, fast beständige Erscheinen des Bußengels verliert die Stimmung den eigentlich ekstatischen Charakter. Es sind nur zum Theil noch Gesichte, die der Bußengel vermittelt. Die Mandate, das erste und siebente Gleichnis sind Belehrungen, welche nichts Visionäres an sich haben außer der Vermittlung durch den der Vision angehörigen Bußengel. Die Gleichnisse 2—5 sind nur gesprochene Gleichnisse; das sechste vereinigt Parabel und Vision; das achte und neunte Gleichnis sind wieder eigentliche Visionen. Nirgend fast ist die Versunkenheit in die scheinbar sinnliche Wahrnehmung so vollständig als hier [2]), und eben da, wo es scheinen könnte, als durchbreche das Tageslicht die visionäre Dämmerung [3]), befinden wir uns plötzlich wieder inmitten der merkwürdigsten visionären Gestaltungen. Wie dieser eigentlich visionäre Charakter auch im letzten Gleichnis nicht fehlt, so wird der Leser auch im Verlauf des lehrhaftesten Theils, der Gebote, wiederholt [4]), aber ganz ungesucht, daran erinnert, daß hier Erlebnisse erzählt und nicht ein Lehrbuch der Moral geschrieben wird. Schon der Anfang desselben zeigt, daß nicht einmal alle visionären Erlebnisse aufgeschrieben sind; denn es werden dort solche vorausgesetzt, von denen nichts berichtet wurde, ein Verfahren, welches gegen alle Regeln einer künstlichen Schrift-

---

1) Vgl. z. B. mand. IV. sim. VII.

2) Vgl. sim. VIII, 3, p. 103, 8 sqq.; IX, 9, p. 122, 2 sqq.

3) sim. IX, 11, p. 124, 7 sq.

4) mand. III, p. 39, 9 sqq.; XII, 4.

stellerei verstößt und daran erinnert, daß hier ein Urkundenbuch ohne vollständigen Commentar vorliegt. Eine äußerliche Scheidung zwischen Erlebtem und Erdachtem läßt sich also nicht vollziehen. Die Form, in welcher Hermas die Antriebe zu seinen Verkündigungen empfängt, ist durchweg die visionärer Erlebnisse, deren Entstehung und Inhalt er von seinem Willen unabhängig weiß. Ich vermeide absichtlich den Ausdruck, daß die Art der im Hirten niedergelegten Prophetie die „apokalyptische“ sei, weil ich zwar zur Noth verstehe, wie man in Erinnerung an die vorzugsweise so genannte Apokalypse eine Gattung prophetischer Literatur so nennen kann, in dem abgelehnten Satz aber nur eine Tautologie zu erkennen vermag. Das Buch selbst nennt die von Hermas geschauten Gesichte *ἀποκαλύψεις* [1]; aber schon die Zusammenfassung ihres Gesammtertrags und der durch dieselben kundgewordenen Thatsachen in den Begriff einer einzigen *ἀποκάλυψις* [2]) zeigt, daß sie diesen Namen nicht von der Form ihrer Conception, als vielmehr daher haben, daß eine den Menschen verborgene Wahrheit oder Thatsache auf diesem Wege sich kundgegeben hat [3]). Dem entspricht es, daß im Uebrigen *ἀποκαλύπτειν* (und *ἀποκάλυψις*) nicht von der die Visionen producirenden Thätigkeit, sondern von der Enthüllung ihres Sinns gebraucht wird [4]). Denn erst durch begriffliche Erkenntnis und eine in Worte gefaßte Erklärung des Geschauten werden die Gesichte wirkliche Offenbarungen, statt bloße Andeutungen. Sie würden es in keiner Weise sein, wenn nicht ein ohnedies verhüllter Thatbestand dadurch kund würde; und nach christlichem Sprachgebrauch würde sie unser Buch nicht so nennen, wenn dem Verfasser nicht die Gewißheit beiwohnte, daß es letzlich Gott selber sei, der auf diesem Wege der Gemeinde seinen Willen verkündigt habe. Wie sollte es Hermas auch anders vorstellen,

---

1) vis. III, 10, p. 27, 10: *μήτι δύνῃ ἰσχυροτέρας ἀποκαλύψεις, ὧν ἑώρακας, ἰδεῖν;*

2) III, 12, p. 28, 19 sq.

3) Cf. vis. II, 2, p. 9, 21.

4) vis. II, 2, p. 9, 8; c. 4, p. 11, 15; III, 3, p. 16, 23 sqq., p. 17, 7 sqq. Zweifelhaft, ob in dem einen oder anderen Sinn gemeint, ist III, 4, p. 18, 11 sqq.

da er sich gleich von der ersten Vision sagen mußte, das zwar die Anknüpfungspunkte für jene Gewissenserregung und Erinnerung an längst vergessene sündige Gedanken noch in ihm lagen, sie selbst aber ebensowenig als der visionäre Zustand ein Werk seiner reflectirenden Thätigkeit war. Einen Augenblick scheint es, als wolle er eher eine diabolische Anklage zur Beunruhigung seines Gewissens, als eine Stimme Gottes zur Reinigung desselben darin erkennen. Nachdem aber die deutlichere und tiefer eindringende Stimme der Kirche Alles, was von sittlichem Urtheil in ihm ist, auf ihre Seite gebracht hat, ist ihm nicht mehr zweifelhaft, daß diese Erscheinungen von Gott herrühren, und er bezeichnet ein Jahr darauf sehr richtig als die ihm zu Theil gewordene Gnade dies, daß Gott ihm über seine Sünde die Augen geöffnet habe [1]). Nach dem ethischen Gehalt des Erlebnisses, wie er sich ihm im Lauf eines Jahres bewährt hat, urtheilt er über seinen Werth und Ursprung. Wer wollte sagen, daß er damit einen unrichtigen Maßstab, oder daß er den richtigen unrichtig angelegt habe? Wer das Weib sei, ist ihm völlig gleichgültig. Ob es eine rein ideale Figur, oder die mythologische Gestalt der Sibylle sei, ist nicht einmal Gegenstand der Frage; er erfährt das Richtige erst spät und ohne seine Anfrage. Ebensowenig Werth legt er darauf, daß er jene Erkenntnis in Form der Vision gewonnen hat. Nicht dafür, sondern für die sittlich fruchtbare Erkenntnis selbst, die er so erlangt hat, dankt er Gott; wie denn im ganzen Buch von einer Hochschätzung solcher ekstatischen Zustände nichts zu finden ist. Hätte Hermas dieses Charisma für ein sonderliches Zeichen der göttlichen Gnade oder sein häufiges Vorkommen für ein Symptom der Gesundheit des kirchlichen Lebens gehalten, so würde er unter den Klagen über die Entartung der Kirche und den Verheißungen einer Erneuerung auch dieses Lebenszeichens gedacht haben und würde unter den Classen der Christen, welche ja nicht allein ebensoviele Stufen religiöser Ausbildung, sondern auch die mannigfaltigen Bethätigungen der gleichen Frömmigkeit in den verschiedenen Berufen des Missionars, Lehrers, Gemeindevorstehers, Diakonen und endlich des einfachen Christen darstellen, auch für dieses Charisma

[1]) vis. II, 1, p. 8, 17 sq.

und die übrigen ihm verwandten einen Platz gefunden haben. Aber hiervon ist nichts bei ihm zu lesen. Sein Interesse ist ausschließlich den religiös-sittlichen Zuständen zugewandt. Er prüft die Geister an den Früchten. Auch die Geister einer andern Welt interessiren ihn nur, sofern die durch sie ihm übermittelte trostreiche, züchtigende, bessernde Erkenntnis sich ihm als Wahrheit unmittelbar bezeugt. Nachdem er einmal dessen gewiß geworden ist, daß derselbe Gott, zu dem er zu beten pflegt, auch in dieser Form in einer seiner sonstigen Bezeugung im Gewissen analogen Weise zu ihm redet, ist er ausschließlich auf ihn und seine Kundgebungen gerichtet und zugleich dessen gewiß, daß sie die jetzt für ihn und die römische Gemeinde und die Kirche des Erdkreises nothwendige Wahrheit enthalten. Aber dadurch ist Hermas noch nicht Prophet. Er wird es auch nicht durch den ihm ertheilten Auftrag.

Schon in der ersten Vision fehlte es nicht an Andeutungen, daß der ihm selbst heilsame Weg der Bekehrung es für Alle sei [1]), und an Aussagen von allgemeinerem Interesse [2]); aber es wird ihm kein Auftrag zu Theil, welcher die Grenzen seines Hauses überschritte. Erst in der zweiten Vision wird er gefragt, ob er den Inhalt eines Büchleins, welches die Frau in der Hand hält, den Erwählten Gottes verkündigen könne. Auf sein offenes Geständnis, daß sein Gedächtnis dazu nicht ausreiche, wird ihm gestattet, es abzuschreiben. Wenn er sich nun niedersetzt, Buchstaben für Buchstaben nachmalt, weil er die Silben nicht zu theilen, folglich die Worte nicht zu lesen versteht, und plötzlich sich das Original entrissen sieht, so soll dies offenbar als ein gänzlich der Vision angehöriger Vorgang vorgestellt werden [3]). Sowenig er aus allen anderen Visionen irgend einen materiellen Gegenstand in das wirkliche Leben herüberrettet, besitzt er nach der Vision die mühsam gefertigte Abschrift. Nur innerhalb der Vision hat's ja einen Sinn, daß ein Mensch, der zu einer sehr umfangreichen schriftstellerischen Arbeit ohne fremde Hülfe sich befähigt zeigt, die, wie immer, ununterbrochen fortlaufenden Buchstaben nicht habe articulirt

---

[1]) vis. I, extr.

[2]) vis. I, 3, p. 7, 6 sqq.

[3]) vis. II, 1.

lesen können. So wird denn auch nicht etwa gesagt, daß er in den nun folgenden fünfzehn Tagen an der Schrift studirt oder geschicktere Leute zu Rathe gezogen, sondern daß er um das Verständnis jener visionären Schrift gebeten habe. Erst durch die Worte, die ihm darauf zu Theil werden, kommt er zum Besitz der durch ihn zu verkündigenden Erkenntnis. Jener Vorgang des mühsamen Abschreibens einer unverstandenen Schrift innerhalb der Vision hat nur den Sinn, daß die Verkündigung auf dem Wege schriftlicher Mittheilung geschehen solle, und daß das natürliche Verständnis zur Aneignung der Offenbarung nicht ausreiche. Es bedarf, wie das späterhin oft wiederholt wird [1]), zum Verständnis der göttlichen Mittheilungen ebensosehr, als zu ihrem ersten Empfang göttlicher Erleuchtung. Daß Hermas die nunmehr erst wirklich ihm zu eigen gewordene Offenbarung aufgezeichnet habe, wird, wie so vieles Andere in unserm Buche, nur vorausgesetzt. Es heißt zwar innerhalb jener kurzen Schrift [2]) wiederholt, daß er, wie seinen Hausgenossen und dem Maximus, so auch den Gemeindevorstehern Verheißung und Rüge *sagen* soll; aber schon im vierten Kapitel, dessen Inhalt wohl nur wenige Tage nachher zu denken ist, sieht man, daß es nicht vorwiegend mündlich, sondern durch Mittheilung seiner schriftlichen Aufzeichnung geschehen solle. Die Kirche fragt ihn, ob er das Buch schon den Aeltesten gegeben habe, ohne daß doch ein andrer Auftrag dazu, als ein ἐρεῖς [3]), vorher berichtet war. Er soll es noch nicht thun, bis weitere Mittheilungen es vervollständigt haben. Auch dann aber soll die Schrift das Mittel der Mittheilung sein. Wie es Clemens nach auswärts versenden soll, so soll Grapte nach einem ihr zu dem Behuf übergebenen Exemplar die Wittwen und Waisen ermahnen, und Hermas selbst es den Aeltesten vorlesen. Es fragt sich, wie weit die hier angekündigten Vervollständigungen reichen. Da die Kirche selbst es zu thun verspricht, so hat man zunächst an den Inhalt der dritten und vierten Vision zu denken, in welchen sie erscheint. Daher wird dem Hermas in der ersten Unterredung

---

[1]) Vgl. besonders sim. V, 4. mand. X, 1.

[2]) vis. II, 2—3.

[3]) vis. II, 2, p. 10, 9.

mit dem Bußengel ein neuer Auftrag [1]), die Gebote und Gleichnisse, die er von diesem gezeigt bekommen soll, aufzuzeichnen, und zwar zunächst nur diese ohne jede weitere Bemerkung, geschichtliche Einrahmung und überhaupt schriftstellerische Verarbeitung, damit er sie für sich selbst einstweilen schon lesen könne. Wir sollen uns also eine ganz allmälige, mit den Erlebnissen Schritt haltende tagebuchartige Entstehung denken. Daß Hermas diesen Befehl ausgeführt habe, erzählt er gleich hier; aber er läßt es sich nicht sonderlich angelegen sein, die Entstehungsgeschichte seines Buchs zu erzählen. Ununterbrochen geht die Belehrung des Hirten bis zum Ende der ersten Parabel fort. Lauter selbständige, mehrfach durch Verschiedenheit des Orts und Tags getrennte Stücke sind dann die folgenden Gleichnisse 2—8. Nach dem Anfang des neunten könnte es scheinen, als seien sie sammt den Geboten auf einmal aufgezeichnet worden [2]); aber nach dem ausgesprochenen Zweck der allmäligen Aufzeichnung zu urtheilen, wird es nicht so sein, sondern diese Bemerkung nur dazu dienen, das neunte Gleichnis in seiner Bedeutung als Zusammenfassung des Früheren abzusondern. So wenig nach einem vorgefaßten Plan, so ganz allmälig aus den Erlebnissen des Hermas entstand sein Buch. Wann er die einzelnen Stücke zu einem Ganzen geordnet, sagt er nicht. Aber es hat mehr als Wahrscheinlichkeit für sich, daß er gemäß jenem Auftrag der Frau zunächst jene kurze Schrift durch Erzählung ihrer Entstehung, durch Vorschiebung der zu ihrem Verständnis unerläßlichen ersten Vision und durch Anfügung des Berichts von der dritten und vierten Vision zu einem Buche abgerundet und in der befohlenen Weise verbreitet hat. Dann erklärt sich doppelt leicht die mehrerwähnte Dunkelheit im Anfang des zweiten Haupttheils [3]). Hermas verfertigt kein Kunstwerk, sondern redet wieder

---

1) prooem. mand.: *Πρῶτον πάντων τὰς ἐντολάς μου γράψον καὶ τὰς παραβολάς· τὰ δὲ ἕτερα καθὼς σοι δείξω, οὕτως γράψεις. Διὰ τοῦτο, φησίν, ἐντέλλομαί σοι πρῶτον γράψαι τὰς ἐντολὰς καὶ τὰς παραβολάς, ἵνα ὑπὸ χεῖρα ἀναγινώσκῃς αὐτάς.*

2) sim. IX, 1: *Μετὰ τὸ γράψαι με τὰς ἐντολὰς καὶ τὰς παραβολὰς τοῦ ποιμένος, τοῦ ἀγγέλου τῆς μετανοίας, ἦλθε πρός με καὶ λέγει κ. τ. λ.*

3) prooem. mand. p. 34, 10 sqq. Vgl. S. 372 Ende.

einmal durch das ziemlich schwerfällige Mittel der Schrift zu Leuten, die ihn kennen und von ihm gehört haben, daß er nach dem Abschluß seiner Visionen jenem geistlichen Führer übergeben worden ist, den er diesmal nicht sofort bei seinem Eintritt erkannte.

Auf die Vollendung des zweiten Theils [1]) blickt er in der umständlichen Eingangsformel des neunten Gleichnisses zurück [2]); auf die des ganzen Buchs [3]) am Anfang des zehnten, welches ein das ganze Werk abschließender Epilog ist.

Noch weniger Sicheres als über die Entstehung der Haupttheile läßt sich darüber sagen, in welcher Reihenfolge sie der Gemeinde bekannt wurden. Man muß nur vermuthen, daß erst das vollständige Werk von Rom aus verbreitet wurde. Daß aber der Befehl hierzu nicht etwa am Anfang oder am Ende des Ganzen steht, auch gar nicht deutlich gesagt wird, wie weit er sich erstrecke, ist an sich schon ein Beweis dafür, daß der Hirt nicht ein wohlüberlegtes und um seine Anerkennung besorgtes literarisches Kunstproduct ist, sondern ein in einfältige Worte gefaßtes Stück Leben. Die Aufzeichnung nimmt kein weiteres Lob für sich in Anspruch, als das der Treue, und auch in dieser Hinsicht zeigt der Vergleich mit dem anspruchsvollen Schluß des vierten Esrabuchs [4]), daß man beide nicht hätte vergleichen sollen. Pseudo-Esra will ein Prophet sein [5]), Hermas nicht. Allerdings redet er als Schriftsteller gelegentlich seinen Brüdern zu Herzen [6]), aber weder hierdurch, noch durch nebenher gehende mündliche Ermahnung wird er ein Prophet in seinen Augen.

---

1) prooem. mand. — sim. VIII.

2) S. vorige Seite, Anm. 2.

3) sim. X, 1: Postquam perscripseram hunc librum. Uebrigens scheint schon sim. IX, 33 als vorläufiger Schluß gedacht gewesen zu sein, und die zweite Hälfte dieses Kapitels einen Anhang zu bilden. Merkwürdig ist die nur hier vorkommende Einmischung des Bußengels in die Rede des schreibenden Hermas: haec omnia, quae supra scripta sunt.

4) c. 14, 22. 25. 39—40. 42. Sogar die Schreiber sind inspirirt.

5) 8, 8 vgl. 12, 11 ff.

6) vis. III, 1. 10; IV, 1; prooem. mand. p. 35, 6 sqq.

Schon innerhalb jener ersten Schrift, welche den Grundstock des uns vorliegenden Buchs bildet, wird an ihn die Aufforderung gerichtet, außer seinen Hausgenossen die Aeltesten der Gemeinde und den Maximus zu ermahnen. Wie es an sich unnatürlich wäre, zu glauben, daß Hermas erst die Vollendung des ersten Buchs, der Visionen, abgewartet hätte, ehe er eine Mittheilung an Andre gewagt haben sollte, so wird dies ausdrücklich durch die Deutung der Wirkung der einzelnen Offenbarungen auf die Gesammtstimmung der Gemeinde ausgeschlossen [1]). Innerhalb der dritten Vision wird ihm bestimmt gesagt, was er (im Unterschied von der schriftlichen Mittheilung aller durch die Kirche an ihn ergangenen Offenbarungen) gleich jetzt, drei Tage nach dem Gesicht der Gemeinde und insbesondere den Geistlichen als Mahnruf der Kirche mittheilen soll [2]); und in Bezug auf das wunderbare Erlebnis der vierten Vision wird ihm geboten: „Gehe hin und erzähle den Erwählten Gottes seine Großthaten" [3]). Ebenso soll er aus der allmälig entstehenden Aufzeichnung der Gebote und Gleichnisse zwar zunächst für sich persönlich Nutzen ziehen [4]). Aber inzwischen soll er das, was er so durch Hören, Sehen, Aufschreiben und Lesen völlig sich angeeignet hat, nicht in sich verschließen. „Da hast du diese Gebote", heißt es mand. XII, 3; „wandle in ihnen und ermahne die, welche sie hören, daß die Buße rein sei in ihrem ferneren Leben. Diesen Dienst, den ich dir auftrage, führe sorgsam aus, und du wirst viel wirken; denn du wirst Gnade finden bei denen, von welchen Buße zu erwarten ist, und sie werden deinen Worten gehorchen; denn ich werde mit dir sein und sie nöthigen, dir zu gehorchen." In diesem Sinne einer auch mündlichen Einwirkung auf die Brüder wird Hermas dann im achten und neunten Gleichnis als Gärtnergehülfe und Handlanger des Hirten dargestellt. Aber diese Thätigkeit des Hermas hat, wie nun wohl zur Genüge erhellt, nicht die geringste Aehnlichkeit mit der geisterfüllten Rede des wahren christlichen Propheten, wie er sie im elften Mandat begeistert geschildert

---

[1]) vis. III, 11—13.

[2]) vis. III, 8 extr., nämlich den Inhalt von c. 9.

[3]) vis. IV, 2, p. 32, 7.

[4]) prooem. mand. p. 35, 3 sqq.

hat [1]). Sie ist Erzählung von Erlebnissen und soll erst dann von ihm gegeben werden, nachdem er sich wieder völlig beruhigt und das Erlebte in ruhiger Reflexion sich angeeignet hat [2]). Sie ist durchaus gebunden an das Wachsthum seines Buchs und fällt daher im Wesentlichen der Art nach zusammen mit der Vorlesung des vollendeten Visionenberichts vor den Vorstehern der Gemeinde. Er wird also hierdurch sowenig ein Prophet, wie Grapte eine Prophetin.

Aus alle dem ergibt sich, was zur Vervollständigung des bereits in dieser Richtung Gesagten [3]) dient, daß die Form der durch Hermas geschehenen Verkündigung mit der montanistischen Offenbarung ebensowenig eine Aehnlichkeit hat als ihr Inhalt. Auch bei den phrygischen Propheten kommen einzelne Visionen vor [4]); sie aber gerade sind am wenigsten etwas Auszeichnendes für sie, da solche Erscheinungen viel länger als die von Paulus beschriebenen Charismen innerhalb der katholischen Kirche zumal Afrikas [5]) beobachtet und religiös bedeutsam gefunden wurden. Die dem Montanismus wesentliche Form ist die das menschliche Bewußtsein nicht bloß einschläfernde, sondern auch zum mechanischen Werkzeug Gottes machende Inspiration, welche sofort in exaltirter Rede zum Ausbruch kommt. Bei Hermas ist nicht einmal innerhalb der Ekstase das Selbstleben völlig aufgehoben, und statt für seine Aeußerungen um der wunderbaren Form ihrer Entstehung willen eine die bestehende Ordnung des Gottesdienstes und Gemeindelebens aufhebende Auctorität in Anspruch zu nehmen, bedient er sich vor Allem der Schrift zur Aussage seiner Anschauungen und der Gemeindevorsteher selbst zur Vermittlung an die Gemeinde. Während die Montanisten aus der durch sie vertretenen Art der Weissagung ein Dogma von der Vorzüglichkeit derselben vor allen anderen Kundgebungen des göttlichen Willens abstrahiren und in ihren Aus-

1) Vgl. oben S. 102 ff.

2) vis. III, 8, p. 24, 17 sqq.

3) Vgl. oben S. 116.

4) Tertull. de anim. 9. Epiphan. haer. 49, 1; vgl. jedoch Eus. h. e. V, 18, 2, wo dasselbe als Ausspruch des Montanus mitgetheilt wird.

5) Vgl. z. B. Cyprian. ep. 9. 69.

sprüchen eine neue Geistesausgießung, ein unmittelbares Vorzeichen des nahen Endes anerkannt wissen wollen, denkt und redet Hermas überhaupt nicht über den sonderlichen Werth gerade der Form der göttlichen Offenbarung, deren er gewürdigt ist, und über ihr Verhältnis zu den sonstigen Auctoritäten der Gemeinderegierung und Gemeindebelehrung. Es ist lediglich der tröstende, ermahnende und ermuthigende Inhalt seiner Verkündigung, welchem er Beachtung wünscht, und dessen dankbarer Aufnahme die während der Entstehung seines Buchs vor sich gehende Erhebung der Gemeinde zugeschrieben wird. Der Montanismus ist eine in der Wurzel schon krankhafte und nur durch die Misstände der Kirche, wogegen er theilweise mit Recht, aber zu spät ankämpfte, in weiteren Kreisen wirksame Zuckung des kirchlichen Lebens, welche die theoretisch und praktisch schon sich hierarchisch verfestigende Kirche zu einem Kampf auf Leben und Tod herausforderte. Die Thätigkeit des Hermas dagegen ist Ausführung eines nicht selbsterwählten, sondern von Gott ihm aufgetragenen Berufs zunächst an die römische Gemeinde, ausgezeichnet vor vielen ähnlichen Erscheinungen, die wir nicht kennen, nur dadurch, daß sie ein schriftliches Denkmal im Buch des Hirten hinterlassen hat, weil auch über die Grenzen der römischen Gemeinde hinaus ähnliche Zustände vorhanden waren, und dieselben Fragen vorlagen, auf welche hier die richtige Antwort gegeben war. So hat nach dem Selbstzeugnis des Buchs und der Ueberlieferung der Kirche die römische Gemeinde geurtheilt, indem sie die eben jetzt für sie nothwendige göttliche Weisung in der Aufforderung erkannte, statt träge zu verzweifeln an der Fortdauer und völligen Verwirklichung des Heilswillens Gottes, und statt in Ausgestaltung der Kirchenverfassung, Aufstellung von Regeln der Kirchenzucht oder Veränderung ihres Verhältnisses zur heidnischen Welt die fernere Aufgabe der Kirche zu erblicken, sich vielmehr auf den durch die Apostel gelegten Grund der Kirche zu besinnen, sich zu thatkräftiger Buße zu ermannen und im Gedächtnis der Wiederkunft des Herrn ihren Missionsberuf an der Welt fortzusetzen. Indem ich sage, daß dies Urtheil der zeitgenössischen Christen zu Rom richtig war, stelle ich mir nicht die schwierige Aufgabe, welche ohne eine ausführliche Theorie von der neutestamentlichen Prophetie, und von der Inspiration der Schriften des N. T.'s

nicht zu lösen wäre, den bleibenden Werth der im Hirten niedergelegten Verkündigung für die Kirche zu bestimmen. Nur gegen das mögliche Misverständnis habe ich mich zu verwahren, als ob ich die dogmatischen Anschauungen des Hirten deshalb für irgendwie werthvoller hielte als die eines andren Erzeugnisses jener Zeit, weil es aus wirklichen Erlebnissen visionärer Art entstanden ist.

Die Unterscheidung dessen, was in dieser Form der Kirche jener Tage gesagt sein sollte, und der Anschauungen des Hermas vom Wesen der Kirche und des Christenthums, welche dabei zu Tage traten, war an sich nothwendig, um den Nerv der Sache bloßzulegen, dient nun aber auch dazu, den göttlich beabsichtigten Zweck von den unwesentlichen Mitteln seiner Verwirklichung zu unterscheiden. Es wurde schon im Verlauf der Darstellung wiederholt darauf hingewiesen, wie das ganze Material der Darstellung in dem Seher der Gesichte bereits vorhanden war, so daß es nur einer von seinem Willen unabhängigen Einwirkung auf seine hiefür empfängliche Natur, einer Sammlung und Verknüpfung der zum Theil in der Tiefe seines Gedächtnisses wie seines Gewissens verborgenen und verlorenen Fäden bedurfte, um daraus die Bilder zu weben, welche solchen Ursprung nicht verleugnen. Es ist das keine Eigenthümlichkeit dieser, sondern gemeinsamer Charakter aller Visionen [1]), die biblischen nicht ausgenommen. Die Erinnerung an seine ehemalige Herrin, die Vorstellung der Sibylle, die landschaftlichen Bilder aus der Umgegend Roms, die Vorstellung von Myriaden von Engeln im Dienst der Kirche, eine bestimmt ausgeprägte religiöse Begriffsbildung, wenige Lehrsätze des Glaubens und der Hoffnung, Beobachtungen über die Uebelstände des Gemeindelebens, Fragen über die sittlichen Aufgaben des Christen: alles dies und vieles Andere wurde nicht jetzt erst in der Seele des Hermas erzeugt, sondern nur erregt und zum Ausdruck des durch ihn zu verkündigenden göttlichen Willens verwendet. Der alles dies be-

---

[1]) Vgl. Tertullians treffenden Ausdruck (de anima 9): Jam vero prout scripturae leguntur, aut psalmi canuntur, aut allocutiones proferuntur, aut petitiones delegantur, ita inde materiae visionibus subministrantur.

wegende und zu einheitlicher Wirkung concentrirende Geist zielt nicht auf Empfehlung dieses Gewandes ab, sondern auf die Erneuerung des schwankend gewordenen Glaubens der römischen Gemeinde. Aber noch weiter hat zu gehen, wer sich von dem Irrthum freihält, als ob die Form der Ekstase und Vision in sich selbst eine bessere Bürgschaft für die fehllose Erfassung der Wirkungen des heiligen Geistes auf Willen und Erkenntnis böte, als irgend eine Form des bewußten Lebens. Wenn Tertullian nach Mittheilung einer montanistischen Vision, die ihn in seiner Theorie von der Materialität der Seele bestärkt hat, triumphirend ausruft: Hoc visio, et Deus testis, et apostolus charismatum in ecclesia futurorum idoneus sponsor [1]), so beweist er damit nur, wie weit er von der klaren Sicherheit des Apostels entfernt ist, auf den er sich beruft. Denn nicht so hat dieser seine Versicherung gemeint, daß niemand, der durch den heiligen Geist rede, Jesum verfluche [2]), als ob damit eine Beugung unter die Auctorität jeder Verkündigung geboten wäre, welcher man den Charakter heiliger Inspiration nicht absprechen kann. Wenn er auffordert, den Geist der Weissagung nicht zu dämpfen, aber doch Alles zu prüfen und nur das Gute zu behalten [3]), so will er nicht nur und nicht zunächst dämonische Besessenheit und Machwerke menschlicher Willkür von den Gottesdiensten der Gemeinde ausgeschlossen wissen; er geht vielmehr von der Annahme aus, daß auch die prophetische Begeisterung, welche er auf den heiligen Geist der Gemeinde zurückführt, in sich selbst keine ausreichende Gewähr für den unbedingten Werth der dadurch erzeugten Rede biete, daß auch auf diesem Wege Unrichtiges und Irreführendes zum Ausdruck kommen könne. Nicht um ihrer größeren Irrthumslosigkeit willen stellt der Apostel die Prophetie höher, als die zuvor durchdachte, lehrhafte Rede, sondern wegen der begeisternden Kraft, die ihr vor dieser beiwohnt. Was aber von der Prophetie gilt, gilt in erhöhtem Maß von Offenbarungen, welche in Ekstase, in Form der Vision empfangen werden. Denn, wenn hier die menschliche

---

1) de anima 9.
2) 1 Kor. 12.
3) 1 Thess.

Willensthätigkeit mehr oder weniger ruht und insofern nicht mit der Bewußtheit anderer Seelenzustände Irrthum der Wahrheit beigemischt werden kann, so ist andrerseits der erregte Naturgrund der Seele in einer viel folgenreicheren Weise Mitproducent selbst der unwillkürlich auftauchenden Anschauungen, und es stand der christlichen Kirche, so lange derartige Lebenszeichen in ihr vorkamen, das Recht zu, nicht bloß darüber zu urtheilen, ob man es mit Betrug und teuflischer Bosheit, oder mit einer Kundgebung Gottes zu thun habe, sondern auch darüber, inwieweit das, was dem Berichterstatter als Gottes Wort an ihn erschien, wirklich dies sei, und inwieweit die Form, in welche es gefaßt war, geeignet sei, die Heilserkenntnis zu fördern und zu normiren.

Indem die römischen Christen, Clemens und die übrigen Gemeindevorsteher voran, nach der Erzählung unsres Buchs selbst sich vor der Verkündigung des einfachen Gemeindegliedes als vor einer zuverlässigen Stimme Gottes beugten, wird sie dabei der Eindruck der Naturwahrheit, Gewissenhaftigkeit und sittlichen Gesundheit unterstützt haben, den sie soviel unmittelbarer empfingen, als er noch heute jedem Leser des schmucklosen Buchs zu Theil wird. Das eigentlich Entscheidende aber lag darin, daß hier wirklich, wie wir wiederum noch heute sagen müssen, wenn der damalige Zustand der Kirche einigermaßen richtig gezeichnet ist, die verwirrten Fragen der Gegenwart richtig gestellt und richtig beantwortet waren. Wie Hermas selbst, so waren sie im Gewissen getroffen, und das doppelte Zeugnis ihres getroffenen Gewissens und der Glaubwürdigkeit des frommen Mannes hat sie, wie wir dem Buch glauben müssen, sofort das richtige Urtheil über seine Verkündigung gewinnen lassen. Daran, daß die Versicherung der göttlichen Gnade, an der man irre zu werden drohte, in Gesichten voller Bezüge auf die persönlichen Verhältnisse eines sonst unbedeutenden Gemeindeglieds ihnen zu Theil wurde, werden sie keinen Anstoß genommen haben, weil ihnen solche Erscheinungen überhaupt nicht fremdartig und weil ihnen vielleicht bekannt war, daß selbst ein Apostel gelegentlich über heilig scheinende Schranken seines noch unklaren Gewissens durch eine Vision hinweg gehoben wurde, zu deren Hervorbringung sein Hunger vor der Mittagsmahlzeit nicht unwirksam gewesen war. Mit der Anerkennung des heiligen Charakters der

Visionen des Hermas war dem Buch, welches aus denselben entstand, keine dogmatische Auctorität zugestanden. Wie dem Hermas selbst, so wird der römischen Gemeinde an der Offenbarung, deren sie durch Hermas gewürdigt wurde, dies das Große gewesen sein, daß sie des göttlichen Willens für den Augenblick in einer nur auf solchem Wege möglichen Unmittelbarkeit gewiß wurde. Aber gerade in der eigenthümlichen Bedeutung der Offenbarung lag ihre Schranke. Ein zeitlich und örtlich beschränktes Bedürfnis war es, dem sie zu Hülfe kam, und welchem entsprechend ihre schriftstellerische Gestalt sich bestimmte.

Schon durch die gleichzeitige Verbreitung in andern Gemeinden, welche sich doch in völlig gleicher Lage befanden, welchen die Person des Hermas und die Geschichte, aus welcher sein Buch erwachsen war, fremd waren, wurde der Hirt dem Misverständnis ausgesetzt. Die Geschichte seiner Ueberlieferung hat uns Proben genug davon gegeben. Von bedeutendem Einfluß auf die Bildung namentlich der volksthümlichen religiösen Vorstellungen in der alten Kirche ist er ohne Zweifel gewesen. Aber die irrige Hochschätzung der visionären Form dieser Verkündigung als einer zuverlässigen Gewähr völliger Irrthumslosigkeit wirkte verhängnisvoll. Während die Einen, wie Origenes, in Folge dessen das Buch des Hermas für inspirirt zu halten und als Quelle dogmatischer Belehrung über die Verhältnisse der Engel und andere Geheimnisse auszubeuten geneigt waren, galten Andren, gegen welche Origenes und Athanasius das Buch vertheidigen, einige Vorstellungen, die sie sich nicht aneignen mochten, als hinreichender Grund dafür, den Hirten für das Werk eines pseudoprophetischen Schwachkopfs zu halten. In diesem Dilemma hat sich die Beurtheilung so lange bewegt, bis die moderne Abneigung gegen Alles, was nicht auf dem Wege des reflectirenden Denkens entstanden sein will, die verschwiegene Voraussetzung allgemein gemacht hat, daß Hermas weder Visionen erlebt, noch auch eines Betrugs sich schuldig gemacht habe. Daß diese Vorstellung in sich selbst unhaltbar und die Entstehung und Art des Buchs zu erklären unfähig sei, hoffe ich gezeigt zu haben, sehe mich aber darum keineswegs auf jenes Dilemma zurückgeworfen.

Von Inspiration des Hirten zu reden gibt der Ursprung desselben aus Visionen, welche Gott dem Hermas und dadurch der

römischen Gemeinde zu Theil werden ließ, mir keinen Anlaß, weil ich Bücher nur zu dem Zweck inspirirt nenne, um auszudrücken, daß bei ihrer Entstehung der heilige Geist in derjenigen Weise wirksam gewesen ist, welche erforderlich war, damit sie für alle Zeiten der Kirche ein sie bindendes Wort Gottes seien. Was dazu erforderlich sei, ist hier nicht der Ort zu zeigen. Es genügt an die geschichtlichen Thatsachen zu erinnern, welche in dieser Hinsicht über den Hirten gerichtet haben. Als er zum ersten Mal einen Dienst thun sollte, wie ihn die Schriften des N. T.'s der Kirche leisten, als man im Kampf um die Wiederaufnahme der Gefallenen in die kirchliche Gemeinschaft in der römischen und afrikanischen Kirche auf den Hirten sich berief, da zeigte sich's, daß die allgemeinere religiöse Frage, welche der Hirt beantwortete, nicht die unmisverständliche, gemeingültige Antwort darin gefunden hatte, welche ohne Gefahr auf die Gegenwart sich anwenden ließ. Zephyrin war ebensosehr im Unrecht, wenn er aus dem Hirten seine milde Bußpraxis rechtfertigen wollte, als Tertullian, wenn er den „Hirten der Ehebrecher" verdammte, der seinen Gegnern solchen Vorschub leistete. Beide trugen eine spätere Terminologie in das Buch hinein. Denn, nicht was die Kirche zu thun habe, sondern was Gott den Bußfertigen verheiße, war dort verkündigt, und eine ganz besondere Lage der Dinge war es, auf welche die Verkündigung berechnet war. Aber das Misverständnis war nicht bloß durch den bösen Willen, in viel höherem Maße durch die Art des Buchs selbst herbeigeführt. Wie verkehrt zum Theil die Voraussetzungen waren, auf Grund deren in der Folgezeit der Hirt aus jedem Zusammenhang mit dem Kanon beseitigt und einer mit dem Mangel an Kenntnis steigenden Verachtung anheimgegeben wurde, es ist doch ein Glück für die Kirche gewesen. Der echt christliche Kern liegt in einer Schale, welche viele Anstöße bietet nicht bloß für den verbildeten Geschmack, der sich von der Weissagung Jesu und der Offenbarung seines Apostels abwendet, sondern auch für den, der eine sichere ohne gelehrte Kenntnis der Zeitlage und Bildungsstufe des Buchs verständliche Antwort auf die im Buch selbst behandelte Frage sucht, wie der Christ das durch die Sünde wieder getrübte Bewußtsein seines auf die Taufe gegründeten Gnadenstandes erneuern könne.

Je naturwüchsiger, örtlich und zeitlich bedingter der Hirt ist, je volksthümlicher darum für seine Zeit, um so weniger volksthümlich und kirchlich ist er auf die Dauer. Aber unter dieser Beschränkung seines Werths sollten ihn die nicht leiden lassen, denen es um geschichtliches Verständnis der kirchlichen Urzeit zu thun ist.

Je naturwüchsiger, örtlich und zeitlich bedingter der Hirt ist, je volksthümlicher darum für seine Zeit, um so weniger volksthümlich und kirchlich ist er auf die Dauer. Aber unter dieser Beschränkung seines Werthes sollten ihn die nicht leiden lassen, denen es um geschichtliches Verständnis der kirchlichen Urzeit zu thun ist.

Viertes Buch.

Die Beziehungen des Hirten zu den neu-testamentlichen Schriften.

Durch die bisher geführten Untersuchungen, welche sämmtlich das vorläufige Ergebnis des ersten Buchs bestätigt haben, gewinnt der Hirt eine geschichtliche Bedeutung, von welcher die herrschende Meinung wenig vermuthen ließ. Eine mit dem Brief des römischen Clemens gleichzeitige, 97 — 100 n. Chr. von einem jüdisch auferzogenen Laienmitglied der römischen Gemeinde geschriebene Schrift dieses Umfangs gibt für die Beantwortung mehr als einer Frage über das dunkle Jahrhundert, in welches sie fällt, eine neue und sichere Grundlage [1]). Das Wichtigere ist in den vorigen Büchern bereits angedeutet und der Verwerthung zugänglich gemacht. Nur davon ist bisher abgesehn worden, wie weit die Kenntnis der neutestamentlichen Schriften reicht, welche der Hirt voraussetzt, um die mühsame Ermittlung des Thatbestands nicht verwirrend auf die übrigen Untersuchungen einwirken zu lassen und den Eindruck der folgenden Nachweisungen nicht zu zersplittern. Die Vorarbeiten dafür sind unerheblich. Denn, abgesehn von gelegentlicher Anführung neutestamentlicher Parallelstellen in den Ausgaben von Cotelier [2]) an, welcher annahm, daß Hermas sonderlich die johanneische Apokalypse nachahme, wogegen Jachmann [3]), Lücke [4]), Schwegler [5]), Gaâb [6]) bei Anerkennung thatsächlicher Verwandt-

1) Vgl. die einleitenden Bemerkungen oben S. 1 ff.

2) Vgl. z. B. ed. Cleric. I, 82.

3) a. a. O. S. 60 ff.

4) a. a. O. S. 342.

5) a. a. O. S. 339.

6) a. a. O. S. 122. 124.

schaft Einspruch erhoben haben, abgesehn ferner von den ungenauen Bemerkungen Jachmanns, der Anführung vieler anklingender Stellen bei Kirchhofer [1]) und Anger [2]), hat zuerst Hilgenfeld „das Verhältnis des Hirten zu den kanonischen Schriften“ [3]) untersucht, sich aber in engem Anschluß an Angers Nachweisungen auf die Vergleichung der Evangelien beschränkt, während doch schon Jachmann Andres berührt und Schwegler besonders nachdrücklich auf den Jakobusbrief verwiesen hatte [4]). In seiner Ausgabe hat Hilgenfeld die letztgenannte Schrift mehrfach verglichen. Gaâbs ausführliche, über das ganze N. T. sich verbreitende Erörterung [5]) entbehrt derjenigen Umsicht und Schärfe in der Beweisführung, ohne welche man auf dem schlüpfrigen Boden solcher Untersuchungen nicht aus der Stelle kommt. Die Sache schärfer ins Auge zu fassen hinderte ihn schon die Voraussetzung, daß die Entstehungsweise des Hirten eine engere Beziehung zwischen ihm und den neutestamentlichen Schriften nicht gestatte.

Auch aus der voranstehenden Darstellung erhellt die Unzulässigkeit der Meinung, daß der Hirt im Ganzen und im Einzelnen aus Nachahmung älterer Schriften entstanden sei. Es ist eine Schrift von seltener Originalität, von sehr eigenthümlichem Sprachgebrauch. Erwägt man, daß in einer so umfangreichen Schrift, zu welcher der Begründung des Heils in der Person Christi durch die Predigt der Apostel so nachdrücklich und häufig, und der rückwirkenden Kraft der durch Christus geschaffenen Erlösung auf die vorchristlichen Frommen so eigenthümlich gedacht wird, weder *Ἰησοῦς*, noch *ὁ Χριστός*, noch *τὸ εὐαγγέλιον*, noch *Ἰσραήλ*, noch ein einziger Name aus der alt- oder neutestamentlichen Geschichte (außer Eldad und Modad) zu lesen ist, so sieht man, daß von aller schriftgelehrten Verknüpfung des Eigenen mit dem Wortlaut biblischer Schriften, von aller absichtlichen Anbequemung an den

---

1) Quellensammlung S. 80 ff. 143. 180. 188. 211. 260 f. 268. 277. 296 ff.

2) Synopsis, index II, p. XXXIII.

3) Apost. V. S. 182 ff.

4) a. a. O. S. 339.

5) a. a. O. S. 113—124.

dadurch beeinflußten christlichen Sprachgebrauch nur das Gegentheil vorliegt. Nimmt man hinzu, daß außer der treffenden Anführung eines kurzen Worts aus dem apokryphen Buch Eldad und Modad nur eine einzige allgemeine Verweisung [1]) auf die zuvorgeschriebene Weissagung von der Endentwicklung, aber kein einziges Citat aus einer biblischen Schrift sich findet, weil Hermas nicht wiederholen soll, was er gelesen, sondern berichten soll, was er gesehn hat [2]), so scheint die beabsichtigte Untersuchung gegenstandslos zu werden. In Wahrheit gewinnt sie dadurch nur an Interesse, denn wenn es sich zeigen sollte, daß Hermas trotzdem eine weitreichende Kenntnis neutestamentlicher Schriften besitzt, daß er unwillkürlich in biblische Gedankengänge und Begriffsreihen verfällt, so ist dadurch eine nur um so innigere Vertrautheit mit den Schriften bewiesen, in welchen sich die Quellen derselben sicher nachweisen lassen. Man muß in Fleisch und Blut verwandelt haben, was man auch im Traum weiß; man muß eine auf langer Gewöhnung beruhende Ehrerbietung gegen die fremden Gedanken haben, die man selbst dann nicht loswerden kann, wenn man weder die Absicht hat nachzuahmen, noch seine Aussagen durch die Auctorität dieser Vorgänger zu stützen sucht. Vielleicht läßt sich auch zeigen, auf welchem Wege die Kenntnis der neutestamentlichen Schriften entstanden ist, welche sich herausstellen wird. Die Vorstellung ist bereits ausgeschlossen, als habe Hermas irgend eine kanonische Schrift oder eine Sammlung derselben bei Abfassung seines Buchs zu Rathe gezogen. Durch das Medium seiner Visionen und seines Gedächtnisses hat der Einfluß dieser Schriften auf die seinige stattgefunden; aber darum braucht er nicht gering zu sein, und die mir ausgesprochene Besorgnis, daß durch einen minutiösen Nachweis desselben die von mir vertretene Ansicht von der Entstehung des Buchs aus inneren Erlebnissen untergraben werde, ist leicht zu beseitigen. Wenn die dem Seher unmittelbar vor dem Empfang der einzelnen Visionen entgegentretenden natürlichen Bilder häufig die Motive für die visionären Bilder hergaben, wenn Erinnerungen aus seinem

---

1) S. oben S. 317 f.

2) Vgl. schon Cleric. hist. eccl. duor. pr. sec. p. 469.

früheren Leben und Erlebnisse der jüngsten Vergangenheit ihm in der Ekstase gegenständlich wurden, warum sollte das Gleiche nicht gelten von biblischen Gedankenreihen, welche ihm durch eigene Lectüre oder durch Vorlesung in den Gottesdiensten oder Paränesen der Lehrer bekannt waren? Sein Buch hört darum sowenig auf, ein wahrhaftiger Bericht originaler Conceptionen zu sein, als die Apokalypse durch den Nachweis ihrer Beziehungen zum Buch Daniel solchen Charakter einbüßt, oder Jeremia aufhört ein Prophet zu sein, weil man ihn als librorum sacrorum interpres atque vindex verwerthen konnte. Nur eine bewußte und künstliche Herübernahme, für welche Nachahmung der richtige Name wäre, würde, wenn sie nachgewiesen würde, das bisher gewonnene Bild von der Entstehung des Hirten umgestalten. Aber sie läßt sich nicht nachweisen. Wohl aber erkennen wir in vielen Sätzen und ganzen Zusammenhängen der neutestamentlichen Bücher, soweit sie Besitz des Gedächtnisses und Gegenstand der Verehrung für Hermas geworden sind, die Keime, welche der prophetische Geist befruchtet und zu Bildern, Gleichnissen und Lehren ausgestaltet hat. Indem ich sie möglichst vollständig aufweise, hoffe ich nicht bloß der Geschichte der Verbreitung der heiligen Schriften einen Dienst zu erweisen, sondern auch von diesem neuen Gesichtspunkt aus einen Theil der Wurzeln, aus welchen die religiösen Vorstellungen des Hermas erwachsen sind, bloßzulegen und dadurch das Verständnis dieser zu fördern.

Ich gehe nicht, wie bis dahin vorzugsweise geschehen ist, von einer Vergleichung der evangelischen Literatur aus, weil eine solche, selbst wenn Hermas jemals ein Wort Jesu anführte, bei dem Verwandtschaftsverhältnis der drei ersten Evangelien und dem gegenwärtigen Zustand der darauf bezüglichen Forschung am wenigsten zu einem sicheren Ergebnis zu führen verspricht; dann aber auch deshalb, weil Hermas durch den Inhalt seiner Verkündigung viel weniger in den Gedankenkreis der Evangelien als den der apostolischen Briefe geführt wurde. Es kommt darauf an, einen allgemein zugestandenen Ausgangspunkt zu gewinnen, an einer unzweifelhaft dem Hermas bekannten Schrift das Maß und die Art der Beeinflussung zu zeigen, um von dort aus in unsicherere Gebiete vorzudringen. Dazu eignet sich nur der Brief des Jakobus,

welchen Schwegler [1]) so auffallend mit dem Hirten verwandt fand, daß eigentlich nur ein formeller Unterschied zwischen beiden bleibe. Hilgenfeld glaubt, daß Hermas den Jakobus wegen dessen Polemik gegen den Apostel Paulus mit besonderer Vorliebe benutzt habe [2]). Am ehesten noch möchte Gaâb [3]) eine directe Benützung dieses Briefs im Hirten behaupten. Ueber das Vorhandensein der Thatsache herrscht also Uebereinstimmung; sie ihrem Umfang und ihrer Art nach zu bestimmen, versuche ich im Folgenden.

---

1) a. a. O. S. 339.
2) Herm. pastor. prolegg. p. XIX.
3) a. a. O. S. 121. Vgl. schon Kirchhofer, Quellensammlung S. 260, Anm. 1.

I.

Jakobusbrief.

Schon der Verfertiger der Catene zu den katholischen Briefen [1]), aus welcher Grabe [2]), ehe sie gedruckt war, die Stelle abschrieb, welche seit J. A. Fabricius in den Ausgaben zum neunten Mandat angeführt zu werden pflegt, wurde durch die auffallenden Anklänge dieses Stücks an Jak. 1, 6—8 bewogen, es als ältesten Commentar zu dieser Stelle zu excerpiren. Zur Veranschaulichung der Art, in welcher biblische Worte von Hermas reproducirt werden — ich möchte sie mit Tertullians Wort ein ruminare intellectu sermonem nennen —, mögen die wichtigeren Sätze hier einen Platz finden: *Ἆρον ἀπὸ σεαυτοῦ τὴν διψυχίαν καὶ μηδὲν ὅλως διψυχήσῃς αἰτήσασθαι παρὰ τοῦ θεοῦ . . μὴ διαλογίζου ταῦτα, ἀλλ᾽ ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου ἐπίστρεψον ἐπὶ τὸν κύριον καὶ αἰτοῦ παρ᾽ αὐτοῦ ἀδιστάκτως . . . . . αἰτοῦ παρὰ τοῦ κυρίου καὶ ἀπολήψῃ πάντα, καὶ ἀπὸ πάντων τῶν αἰτημάτων σου ἀστέρητος ἔσῃ, ὅσα ἂν ἀδιστάκτως αἰτήσῃς παρὰ τοῦ κυρίου. Ἐὰν δὲ διστάσῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου, οὐδὲν οὐ μὴ λήψῃ τῶν αἰτημάτων σου, οἱ γὰρ διστάζοντες εἰς τὸν θεόν, οὗτοί εἰσιν οἱ δίψυχοι,*

---

1) Cat. in ep. cath. ed. Cramer Oxon. 1810, p. 4.

2) Spicil. patr. (ed. II) I, p. 303 sqq.

καὶ οὐδὲν ὅλως ἐπιτυγχάνουσι τῶν αἰτημάτων αὐτῶν· οἱ δὲ ὁλοτελεῖς ὄντες ἐν τῇ πίστει πάντα αἰτοῦνται πεποιθότες ἐπὶ τὸν κύριον καὶ λαμβάνουσιν, ὅτι ἀδιστάκτως αἰτοῦνται μηδὲν διψυχοῦντες. Πᾶς γὰρ δίψυχος ἀνήρ, ἐὰν μὴ μετανοήσῃ, δυσκόλως σωθήσεται. Καθάρισον οὖν τὴν καρδίαν σου ἀπὸ τῆς διψυχίας, ἔνδυσαι δὲ τὴν πίστιν, ὅτι ἰσχυρά ἐστι, καὶ πίστευε τῷ θεῷ, ὅτι πάντα τὰ αἰτήματά σου ἃ αἰτεῖς λήψῃ. Καὶ ἐὰν αἰτησάμενός ποτε παρὰ τοῦ κυρίου αἴτημά τι βραδύτερον λαμβάνῃς, μὴ διψυχήσῃς, ὅτι ταχὺ οὐκ ἔλαβες τὸ αἴτημα τῆς ψυχῆς σου· πάντως γὰρ διὰ πειρασμόν τινα ἢ παράπτωμά τι ὃ σὺ ἀγνοεῖς βραδύτερον λαμβάνεις τὸ αἴτημά σου. —

Es leuchtet ein, daß die von Anger und Hilgenfeld [1]) angezogenen Stellen Matth. 7, 7; 21, 22 mit dieser Ausführung nur den allgemeinen Gedanken gemein haben, daß das Gebet, und zwar wie die erste voraussetzt, die zweite ausdrücklich hinzufügt, das gläubige Gebet seiner Erhörung gewiß sein dürfe. Das Eigenthümliche unsrer Stelle aber ist die fast ermüdende Wiederholung der unsrem Schriftsteller überhaupt so geläufigen Worte *διψυχία*, *διψυχεῖν*, *δίψυχος*, *διστάζειν* [2]) zur Bezeichnung der sittlichen Verfassung, welche ein erhörliches Gebet unmöglich macht. Die aber nur hier begegnende Verbindung *δίψυχος ἀνήρ* weist uns um so zuverlässiger auf die einzige biblische Schrift, welche *δίψυχος* überhaupt gebraucht, als diese gerade an der Stelle, wo sie wie Hermas den zweifelnden Beter beschreibt, diesen als *ἀνὴρ δίψυχος* bezeichnet [3]). Gegen solches Zusammentreffen des Wortlauts und des Gedankengangs zugleich verschlägt es nichts, wenn man in jener Stelle eines apokryphischen Propheten, welche der erste [4]) und der sogenannte zweite [5]) Brief des Clemens citiren, die Worte liest: *Ταλαίπωροί εἰσιν οἱ δίψυχοι, οἱ διστάζοντες τὴν ψυχήν*,

---

1) Apostol. V. S. 183.

2) Vgl. oben S. 170, Anm. 6; S. 171, Anm. 1.

3) Jak. 1, 8 vgl. 4, 8.

4) c. 23 cf. 11 und Hilgenfeld z. d. St., welcher freilich die Herkunft aus der ass. Mos. durch nichts wahrscheinlich gemacht hat.

5) c. 11.

und diese in einen künstlichen Zusammenhang mit Jak. 1, 8 zu bringen sucht. Das Entscheidende ist die Benutzung eines nicht gewöhnlichen Ausdrucks im gleichen Gedankenzusammenhang. Daß wir es aber nicht mit einem sonderbaren Zufall zu thun haben, sondern wirklich die kurze, prächtige Schilderung des Jakobus der breiten Ausführung des Hermas zu Grunde liegt, folgt daraus, daß die genannten Lieblingswörter an keinem Ort des Buchs in dieser Häufung sich vorfinden, wie hier, wo er seine Kenntnis des Jakobus verräth. Nun erkennen wir auch das μηδὲν διακρινόμενος [1]) gleich zu Anfang in dem μηδὲν διψυχήσῃς wieder. Es ist nur die Anziehungskraft des Stichworts, die ihn abhält, diesmal gerade so, wie in einem andern Zusammenhang, wo ihm gleichfalls Jakobus vorschwebt, μηδὲν διακρίνων zu sagen [2]); und so werden auch die beständig wiederkehrenden Worte αἰτεῖσθαι und λαμβάνειν παρὰ τοῦ θεοῦ und παρὰ τοῦ κυρίου in diesem Zusammenhang als Beweise der Nachwirkung von Jak. 1, 5. 7 gelten dürfen. Es könnte auffallen, daß von dem schönen Bild (V. 6) und seiner Deutung (V. 8) nichts in die Darstellung übergegangen ist. Wenn wir aber anderwärts lesen: ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος . . . . ἀκαταστατεῖ ἐν πάσῃ πράξει αὐτοῦ, περισπώμενος ὧδε κἀκεῖσε . . . [3]) und sieht, daß das im N. T. dem Jakobus eigenthümliche Wort ἀκατάστατος und ἀκαταστατεῖν häufiger bei Hermas sich findet [4]), daß ferner das malerische περισπᾶσθαι wiederholt vorkommt [5]), so scheint in alledem eine Nachwirkung der einmal gänzlich angeeigneten Anschauung des Jakobus unverkennbar. Hermas freilich redet ganz allgemein vom Gebet, während Jakobus wenigstens seinen Ausgang von dem besonderen Gebet um Weisheit genommen hat. Bedenkt man aber, daß Hermas das Worte σοφία überhaupt nie von dem Gut menschlicher

---

[1]) Jak. 1, 6 vgl. 3, 17.

[2]) mand. II, p. 38, 9. Cf. vis. I, 2, p. 5, 19.

[3]) mand. V, 2.

[4]) Jak. 1, 8; 3, 8. mand. II, p. 37, 6. sim. VI, 3, p. 96, 4. 5. Vgl. jedoch ἀκαταστασία wie bei Jakobus 3, 16 auch bei Paulus z. B. 1 Kor. 14, 33; und Clem. ep. I, 3. 14.

[5]) sim. II, p. 81, 11. sim. IV, p. 83, 27.

Weisheit, nur einmal von der schöpferischen Weisheit Gottes gebraucht [1]), statt dessen aber gewöhnlich σύνεσις [2]), seltener ἐπιστήμη [3]) setzt, so stehen wir nicht an, was an der vorliegenden Stelle fehlt, in der Antwort zu finden, welche dem Hermas anderwärts auf seine Bitte um Erklärung der parabolischen Geheimnisse zu Theil wird [4]): ὃς ἂν δοῦλος ᾖ τοῦ θεοῦ .... αἰτείται παρ' αὐτοῦ σύνεσιν καὶ λαμβάνει ... ὅσοι δὲ βληχροί εἰσι καὶ ἀργοὶ πρὸς τὴν ἔντευξιν, ἐκεῖνοι διστάζουσιν αἰτεῖσθαι παρὰ τοῦ κυρίου. Ὁ δὲ κύριος πολυεύσπλαγχνός ἐστιν καὶ πᾶσι τοῖς αἰτουμένοις παρ' αὐτοῦ ἀδιαλείπτως δίδωσιν .... διὰ τί οὐκ αἰτῇ παρὰ τοῦ κυρίου σύνεσιν καὶ λαμβάνεις παρ' αὐτοῦ; Derselbe Gedanke kehrt wieder sim. IX, 2, p. 114, 21 sqq. Daß wir uns aber auch abgesehn von diesem auf jakobischen Gedankengängen befinden, zeigt das dem Hermas so geläufig gewordene [5]) Wort πολυεύσπλαγχνος, welches in der griechischen Literatur vielleicht nicht existiren würde, wenn nicht Jakobus (5, 11) πολύσπλαγχνός (oder πολυευ.) ἐστιν ὁ κύριος geschrieben hätte. Es findet sich nicht mehr vor ihm [6]) und nach ihm nur bei Schriftstellern, welche seinen Brief oder den Hirten oder beide unter ihren kirchlichen Schriften hatten [7]). Die griechisch schreibenden Juden begnügen sich sonst mit εὔσπλαγχνος (or. Man. 6.

---

1) vis. I, 3, p. 7, 17.

2) mand. X, 1, p. 65, 1 sqq. sim. IX, 2, p. 114, 24; c. 15, p. 129, 8; c. 22, p. 135, 16 sqq.

3) vis. III, 8, p. 23, 17.

4) sim. V, 4. Vgl. Jak. 1, 5: εἰ δέ τις ὑμῶν λείπεται σοφίας. Vgl. auch Kirchhofer S. 260.

5) Vgl. Beilage I.

6) Wenn Volkmar (Handb. II, S. 102 zu 4 Esra 7, 66 [Vulg.]) neben Jak. 5, 11 auch Ps. 103, 4 citirt, so ist damit wahrscheinlich V. 8 gemeint, wo sich wie öfter als Uebersetzung von רַב־חֶסֶד πολυέλεος findet. Uebersetzung dieses hebräischen Ausdrucks ist allerdings Esra's multae misericordiae wie das Wort des Jakobus und Hermas.

7) Die von H. Steph. Thes. s. v. citirte Stelle aus Justin finde ich nicht. Cl. Alex. quis div. § 39 gebraucht das Wort in der nur bei Hermas textkritisch gesicherten volleren Form (—ευ—) zudem in einem Zusammenhang, der ihn von dem ihm so werthen Hirten auch sachlich abhängig zeigt.

Eph. 4, 32. 1 Petr. 3, 8. Test. patr. Sim. 4. Zab. 9) und εὐσπλαγχνία (Test. patr. Zab. 5. 8. Aser 7. Benj. 4. Clem. hom. X, 4), welche durch Vermittlung der genannten biblischen Stellen in den kirchlichen Sprachgebrauch übergingen (Cl. ep. I, 14. 29. 54. Polyc. 5. 6. Hippol. ed. Lag. p. 96. 114. 122. 204. Eus. h. e. V, 28, 11. Act. Joh. c. 16 bei Tischendorf S. 272. Apok. Esra bei Tischend. S. 25). Somit wird es nicht mehr fraglich sein, woher die überreiche Bildung des Hermas stammt, zumal er den ganzen Satz des Jakobus mit nur unerheblicher Umstellung bietet, und dies wieder in einem Zusammenhang, in welchem er zum zweiten und dritten Mal eine dem Jakobus eigenthümliche Ermahnung reproducirt.

Gehen wir von der Stelle, auf welche uns die griechische Catene zunächst führte, rückwärts, so sehen wir auch das Bild des Allen einfältig und ohne Schmälen gebenden Gottes (Jak. 1, 5) dem Gedächtnis des Hermas tief eingeprägt. So oft er zur Wohlthätigkeit ermahnt, klingen die Worte durch. Ἐκ τῶν κόπων σου, ὧν ὁ θεὸς δίδωσί σοι, π ᾶ σ ι ν ὑστερουμένοις δ ί δ ο υ ἁ π λ ῶ ς, μὴ διστάζων, τίνι δῷς ἢ τίνι μὴ δῷς heißt es mand. II; und als wollte er das πᾶσιν und das ἁπλῶς nochmals paraphrasiren, fährt er bald fort: ἁπλῶς αὐτὴν (τὴν διακονίαν) ἐτέλεσε (ὁ διδούς) μηδὲν διακρίνων, τίνι δῷ ἢ μὴ δῷ. Und die Einfalt im Geben verfolgt ihn noch im weiteren Verlauf. Liest man vollends, um unbedeutenderer Anklänge [1]) zu geschweigen, in der Beschreibung der trefflichen Bischöfe [2]): π α ν τ ὶ ἀνθρώπῳ ἐχορήγησαν ἀ ν ο ν ε ι δ ί σ τ ω ς καὶ ἀδιστάκτως, so verschwindet alle Neigung, neben der Jakobusstelle die ferner abliegenden Stellen Sirach 20, 25; 41, 22 zu vergleichen [3]). Der Gedanke, daß wir wie Gott ohne Unterschied Liebe üben und insonderheit, wie er, geben sollen [4]), hat bei Hermas die Form für immer angenommen, welche Jakobus darbot.

---

[1]) sim. II, p. 81, 20. 30.

[2]) sim. IX, 24.

[3]) So Hilgenfeld z. d. St.

[4]) Vgl. Matth. 5, 45. Röm. 12, 8. Barn. 19. — Bei Jakobus selbst fehlt der Seitenblick auf menschliches Geben nicht. S. Wiesinger z. d. St. S. 61.

Wir haben damit bereits das von Jakobus unmittelbar nach dem besprochenen Eingang behandelte Thema vom Gegensatz der Reichen und Armen berührt, welches Hermas nicht nur eben so oft als Jakobus behandelt, sondern auch so ähnlich, daß Schwegler schon darauf aufmerksam wurde [1]). Gleich die folgenden Verse (Jak. 1, 9—11) sind, wenn nicht Alles trügt, mindestens ebensosehr als der Anblick eines an einer Ulme sich emporrankenden Weinstocks der Keim des ganzen zweiten Gleichnisses geworden. Die Hoheit, deren der Arme nach Jakobus sich rühmen soll, versinnlicht sich zu der aufstrebenden Ulme, die Niedrigkeit, welche der Reiche nicht vergessen soll, zu dem Weinstock, der „wenn er nicht an der Ulme sich erhebt, nicht viele Frucht tragen kann, da er am Boden liegt". Nur wie eine Erklärung des in dunkler Kürze hingestellten Gedankens erscheint es, wenn Hermas näher sagt, worin die Hoheit des Armen und die Niedrigkeit des Reichen besteht. *Ὁ μὲν πλούσιος ἔχει χρήματα πολλά, τὰ δὲ πρὸς τὸν κύριον πτωχεύει περισπώμενος περὶ τὸν πλοῦτον αὐτοῦ . . . ὁ πένης πλούσιός ἐστιν ἐν τῇ ἐντεύξει καὶ τῇ ἐξομολογήσει, καὶ δύναμιν μεγάλην ἔχει ἡ ἔντευξις αὐτοῦ παρὰ τῷ θεῷ . . . ἡ ἔντευξις τοῦ πένητος προσδεκτή ἐστιν καὶ πλουσία πρὸς τὸν θεόν* [2]). Bedenken wir, daß in eben diesem Zusammenhang auch zweimal wieder das *ἀδιστάκτως ἐπιχορηγεῖν* und *παρέχειν* [3]) begegnet, auch die *εὐπρέπεια* des Jakobus nachzuwirken scheint [4]), und endlich das von Jakobus schon gebrauchte Bild einer dürren Hitze, die dem Reichthum verhängnisvoll wird, von Hermas aufs breiteste benutzt wird [5]), so müßte der Zufall ein wunderliches Spiel mit uns treiben, wenn nicht wirklich das behauptete Verhältnis zwischen Jakobus und Hermas hier bestünde. Wir brauchen nur die andere Hauptstelle über die Reichen (Jak. 5, 1 ff.) aufzuschlagen, um eine eben so ergiebige Quelle der Gedankenbildung

---

1) a. a. O. S. 338.

2) Was doch nur undeutlich an Luk. 12, 21 erinnert, während uns Alles auf Jakobus, somit auch auf Jak. 2, 5 verweist.

3) Vgl. S. 400.

4) l. l. p. 80, 14.

5) l. l. p. 82, 4: *ἐὰν ἀβροχία γένηται, ἡ πτελέα ὕδωρ ἔχουσα τρέφει τὴν ἄμπελον καὶ ἡ ἄμπελος ἀδιάλειπτον ἔχουσα ὕδωρ διπλοῦν τὸν καρπὸν δίδωσιν.*

des Hermas zu entdecken. Oder sollte es wieder ein Zufall sein, daß es von dem scheinbaren Gut, welches die Reichen haben, in jenem Bilde heißt: Ἡ ἄμπελος . . . ὃν φέρει καρπὸν σεσηπότα φέρει . . . . ἐρριμένη χαμαὶ σαπρὸν καὶ ὀλίγον φέρει, und Jakobus den Reichen zuruft: ὁ πλοῦτος ὑμῶν σέσηπεν (5, 2)? Aber auch die ganze Strafrede an die Reichen unter Hinweisung auf das nahe Gericht, wie sie dort zu lesen ist, blickt durch die Worte (vis. III, 9) hindurch: βλέπετε τὴν κρίσιν τὴν ἐπερχομένην . . . . βλέπετε οὖν ὑμεῖς οἱ γαυριῶντες ἐν τῷ πλούτῳ ὑμῶν, μήποτε στενάξουσιν οἱ ὑστερούμενοι καὶ ὁ στεναγμὸς αὐτῶν ἀναβήσεται πρὸς τὸν κύριον [1]). Ob auch eine etwas wunderliche Umdeutung von V. 3 den Worten zu Grunde liegt: οἱ μὲν γὰρ (sc. οἱ πλούσιοι) ἀπὸ τῶν πολλῶν ἐδεσμάτων ἀσθένειαν τῇ σαρκὶ αὐτῶν ἐπισπῶνται καὶ λυμαίνονται τὴν σάρκα αὐτῶν, ist fraglich, aber möglich. Um so sicherer erkennt man in V. 5 die Grundlage der ganzen Beschreibung sim. VI, 1 sq. Das Bild der üppigen, hüpfenden Schafe, die, je feister sie werden, dem Tod um so näher rücken, hat Jakobus durch das einzige Wort σφαγῆς jedem Leser vor Augen gestellt, so daß er nachträglich auch mit den Worten ἐτρυφήσατε καὶ ἐσπαταλήσατε die sinnliche Anschauung verbindet, welche im Geist des Schriftstellers dem ganzen Satz wird zu Grunde gelegen haben. Daraus gestaltet sich nun das Bild der vom Engel der Lust und des Trugs, dann aber, soweit noch Hoffnung für sie ist, vom Engel der Strafe geweideten Schafe, nämlich der üppig lebenden Reichen im sechsten Gleichnis. Die Worte τὰ πρόβατα ταῦτα ὡσεὶ τρυφῶντα ἦν καὶ λίαν σπαταλῶντα . . . . καὶ ἄλλα πρόβατα εἶδον σπαταλῶντα καὶ τρυφῶντα [2]) und nachher wieder in der Deutung ἐκεῖνα τὰ σπαταλῶντα καὶ τρυφῶντα [3]) lassen über den Grund des Zusammentreffens in Gedanken und Wortlaut einem Zweifel kaum Raum.

Kehren wir zum ersten Kapitel des Briefs zurück, so sind

---

[1]) Vgl. Kirchhofer S. 261. An Pf. 12, 6; Cl. ep. I, 15 darf jedoch auch erinnert werden.

[2]) c. 1, p. 93, 4 sqq.

[3]) c. 2, p. 95, 1 sq.

mancherlei Anklänge wenigstens zu beachten; so erinnert die Reihenfolge ἐπιθυμία, ἁμαρτία, θάνατος [1]) an Jak. 1, 15; der Ausdruck αἱ ἁμαρτίαι αἱ τέλειαι [2]) um so mehr an ἡ ἁμαρτία ἡ ἀποτελεσθεῖσα des Jakobus (1, 15), je näher er jener Reihe steht. Und sollte Hermas, wenn er in jenem durch und durch jakobischen neunten Mandat den Beter, dem Gott um einer Prüfung (διὰ πειρασμόν τινα) oder eines Vergehns willen nicht sofort seine Bitte gewährt, zum Ausharren ermahnt und für den Fall, daß er die Prüfung nicht besteht, zuruft: σεαυτόν αἰτιῶ καὶ μὴ τὸν μὴ διδόντα σοι [3]), nicht Jak. 1, 13 im Gemüth haben?

Deutlicher klingt der Schluß des Kapitels durch viele Ermahnungen des Hirten hindurch. Wenn die mitten unter anderen ähnlichen versteckten Worte mand. VIII, p. 58, 14: χήραις ὑπηρετεῖν, ὀρφανοὺς καὶ ὑστερουμένους ἐπισκέπτεσθαι, und die noch genauer entsprechenden sim. I, p. 79, 16: χήρας καὶ ὀρφανοὺς ἐπισκέπτεσθε durch ein zufälliges Zusammentreffen an Jak. 1, 27 erinnern könnten, so ist doch die ganze dortige Warnung des Jakobus vor selbsterwählten asketischen Leistungen, welche nicht Mittel oder Ausdruck wirklicher Heiligung sind, und die Hinweisung auf den Dienst der Liebe an Waisen und Wittwen als die wahre Askese geradezu das Thema des fünften Gleichnisses, d. h. der Ermahnungen, zu deren Einschärfung die oben [4]) erklärte Parabel gesprochen wurde. Auch die Worte erinnern wiederholt daran: Οὐκ ἔστιν αὕτη νηστεία, ἣν δοκεῖτε νηστεύειν ἀλλ' ἐγώ σε διδάξω, τί ἐστι νηστεία δεκτὴ καὶ πλήρης τῷ κυρίῳ . . . Ὁ θεὸς οὐ βούλεται τοιαύτην νηστείαν ματαίαν [5]). Nachdem dann das wahre Fasten in der Erfüllung der Gebote Gottes nachgewiesen und dem, der ein Uebriges thun will, gezeigt ist, wie er seine Askese nur durch Verbindung mit einem Werk der Liebe an Wittwen, Waisen und Dürftigen (δώσεις αὐτὸ χήρᾳ ἢ ὀρφανῷ ἢ ὑστερουμένῳ) werthvoll machen könne, tönen auch die

1) vis. I, 1, p. 4, 22; 5, 5.
2) vis. I, 2, p. 5, 17.
3) Vgl. sim. VI, 3, p. 96, 10.
4) Vgl. S. 245 ff. vgl. S. 178.
5) c. 1, p. 84, 19 sqq.

Schlußworte des Jakobus: ἄσπιλον ἑαυτὸν τηρεῖν ἀπὸ τοῦ κόσμου durch das Schlußkapitel des Gleichnisses hindurch: Τὴν σάρκα σου ταύτην φύλασσε καθαρὰν καὶ ἀμίαντον. Nimmt man hinzu, daß schon vorher in der Beschreibung des Vorbildes Christi die Worte ἡ εὑρεθεῖσα ἀμίαντος καὶ ἄσπιλος zu lesen waren [1]), und die Worte μιαίνειν und καθαρός bis zur Ermüdung des Lesers im siebenten Kapitel wiederholt werden, so möchte die Behauptung nicht mehr gewagt sein, daß das Wort des Jakobus von der θρησκεία καθαρὰ καὶ ἀμίαντος von Anfang bis zu Ende das fünfte Gleichnis beherrscht, während mit prophetischen Stellen wie Sach. 7, 5 ff. 10 nur eine Uebereinstimmung im sittlichen Urtheil stattfindet.

Die in der biblischen Sprache sonst unbekannte Redensart χαλιναγωγεῖν τὴν γλῶσσαν [2]), welche Jakobus hier gebraucht und im dritten Kapitel zu der poetischen Schilderung der Unbändigkeit der Zunge ausdehnt, findet sich zwar bei Hermas nicht unmittelbar wieder. Aber das ganze dadurch angedeutete Material von Gedankenformen und Redewendungen ist ihm gegenwärtig. Er handelt nicht gerade von den Sünden der Zunge, wo er den Ausdruck χαλιναγωγήσεις αὑτὸν (i. e. σεαυτόν) καθὼς βούλει [3]) gebraucht. Daß ihm aber das gleiche Bild lebendig vor Augen steht, zeigen die Worte: ἀγρία γάρ ἐστιν ἡ ἐπιθυμία ἡ πονηρὰ καὶ δυσκόλως ἡμεροῦται [4]). Wenn er in demselben Mandat (c. 4) diese Selbstbeherrschung des Menschen mit der dem Menschen gegebenen Herrschaft über alle Creatur vergleicht, und fast überall, wo er von den aus dem Haß geborenen Sünden der Zunge redet, auf das Bild des Giftes und der todbringenden giftigen Thiere kommt [5]); wenn er endlich in dem von der gehässigen Verleumdung handeln-

---

[1]) c. 6, p. 91, 2.

[2]) Vgl. jedoch Kypke, observ. sacr. II, 421. Auch Polyc. 5.

[3]) mand. XII, 1, p. 71, 9.

[4]) l. l. Z. 10 f. vgl. Jak. 3, 3. 7—8.

[5]) vis. III, 9, p. 26, 1 noch nicht, wohl aber sim. IX, 1: τὸ δὲ ἔννατον ὄρος . . . ἐν ἑαυτῷ εἶχεν ἑρπετὰ θανατήφορα (so nach verss.; Hilgenfeld θανατώδη) cap. 26: ὥσπερ γὰρ τὰ θηρία διαφθείρει τῷ ἑαυτῶν ἰῷ τὸν ἄνθρωπον καὶ ἀπολλύει, οὕτω καὶ τῶν τοιούτων ἀνθρώπων (sc. τῶν καταλάλων) τὰ ῥήματα διαφθείρει καὶ ἀπολλύει.

den Zusammenhang des zweiten Mandats sagt: *Πονηρὰ γὰρ ἡ καταλαλία καὶ ἀκατάστατον δαιμόνιον μηδέποτε εἰρηνεῦον*, so möchte gewiß sein, daß ihm nicht bloß die ganze Schilderung des *ἀκατάστατον κακόν, μεστὴ ἰοῦ θανατηφόρου* (Jak. 3, 8), sondern auch die Zurückführung der zu Grunde liegenden Gesinnung auf teuflische Art (Jak. 1, 14 f.) geläufig ist. Aber das Wort *καταλαλία*, welches er unendlich oft gebraucht, hat ihm noch ein andres Wort des Jakobus ins Gedächtnis gerufen. Es bedarf nur der Gegenüberstellung der Worte, welche wir

sim. IX, 23 und	Jak. 4, 11 f. lesen:
(nach dreimaliger Erwähnung der *καταλαλίαι*):	*Μὴ καταλαλεῖτε ἀλλήλων, ἀδελφοί κ. τ. λ.*
εἰ ὁ θεὸς καὶ ὁ κύριος ἡμῶν ὁ πάντων κυριεύων καὶ ἔχων πάσης τῆς κτίσεως αὐτοῦ τὴν ἐξουσίαν οὐ μνησικακεῖ τοῖς ἐξομολογουμένοις τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν, ἀλλ' ἵλεως γίνεται,	
ἄνθρωπος φθαρτὸς ὢν καὶ πλήρης ἁμαρτιῶν ἀνθρώπῳ μνησικακεῖ ὡς δυνάμενος ἀπολέσαι ἢ σῶσαι αὐτόν.	*εἷς ἐστὶν ὁ νομοθέτης καὶ κριτὴς ὁ δυνάμενος σῶσαι καὶ ἀπολέσαι· σὺ δὲ τίς εἶ, ὁ κρίνων τὸν πλησίον;*

Es ist nicht sowohl das Zusammentreffen im Wortlaut, als die Aehnlichkeit der ganzen Beweisführung, welche entscheidet. Die der Herrschermacht Gottes gegenübergestellte Beschreibung der menschlichen Ohnmacht ist nur eine Antwort auf die kurze Frage des Jakobus. Und daß wirklich hier die Fundgrube liegt, nicht aber Matth. 10, 28 [1]), zeigt das zwölfte Mandat, welches uns schon vorhin an Jakobus erinnerte. Es ist von c. 2—6 eine fast fortlaufende Umschreibung des ganzen Abschnitts Jak. 4, 7—12. Zwar zunächst ist der Feind, dem man nur zu widerstehen braucht,

---

[1]) Von Hilgenfeld (apost. V. S. 183 zu mand. XII, 6) citirt, in der Ausg. S. 77 u. 136 dagegen nur Jak. 4, 12. Ein gewisses Anklingen an Matth. 10, 28 ist mand. XII, 6, p. 77, 10 sqq. nicht zu leugnen, nur daß statt der Menschen, die man nicht fürchten soll nach dem Wort Jesu, der Teufel Gott gegenübergestellt wird, was eben aus Jakobus stammt. Anders ist's Cl. hom. III, 37; XVII, 5. Vgl. schon Kirchhofer S. 260; Gaâb S. 121.

um ihn in die Flucht zu schlagen, die böse Lust: *Θανατώδεις γάρ εἰσιν αἱ ἐπιθυμίαι αὗται. Σὺ οὖν . . . ἀντίσθητι αὐταῖς . . . Ἡ ἐπιθυμία ἡ πονηρά, ἐὰν ἴδῃ σε καθωπλισμένον τῷ φόβῳ τοῦ θεοῦ καὶ ἀνθεστηκότα αὐτῇ, φεύξεται ἀπό σου μακράν.* Nachdem er dann die Macht des zur Weltherrschaft berufenen und Gott im Herzen tragenden Menschen, durch eine Frage des Hermas veranlaßt, gepriesen hat [1]), kehrt er nur deutlicher wieder in die Spuren des Jakobus zurück mit den Worten: *μὴ φοβήθητε τὸν διάβολον, ὅτι ἐν αὐτῷ δύναμις οὐκ ἔστιν καθ' ὑμῶν· . . . . μὴ φοβήθητε οὖν αὐτὸν καὶ φεύξεται ἀφ' ὑμῶν.* Und immer wieder umkreist er den kurzen Spruch und läßt sich wiederum bis zum zwölften Vers fortziehen, indem er diesmal auch Gott als Gesetzgeber faßt: *Δύναται ὁ διάβολος ἀντιπαλαῖσαι, καταπαλαῖσαι δὲ οὐ δύναται. Ἐὰν οὖν ἀντιστῆτε αὐτῷ, νικηθεὶς φεύξεται ἀφ' ὑμῶν κατῃσχυμμένος . . . Ὁ διάβολος ἔρχεται ἐπὶ πάντας τοὺς δούλους τοῦ θεοῦ ἐκπειράζων αὐτούς· ὅσοι οὖν πλήρεις εἰσὶν ἐν τῇ πίστει, ἀνθεστήκασιν αὐτῷ ἰσχυρῶς, κἀκεῖνος ἀποχωρεῖ ἀπ' αὐτῶν . . . Τὴν δὲ ἀπειλὴν τοῦ διαβόλου ὅλως μὴ φοβήθητε· ἄτονος γάρ ἐστιν ὥσπερ νεκροῦ νεῦρα· ἀκούσατε οὖν μου καὶ φοβήθητε τὸν πάντα δυνάμενον, σῶσαι καὶ ἀπολέσαι, καὶ τηρεῖτε τὰς ἐντολὰς ταύτας* (c. 5. 6).

Aehnlich ist das Verhältnis zwischen Jak. 3, 15 ff. und ganzen Strecken im neunten und elften Mandat. Zwar Jakobus redet von der *σοφία*, Hermas an jener Stelle vom Gegensatz des Glaubens und des Halbglaubens, an dieser vom Geist des wahren und des falschen Propheten. Bedenkt man aber, daß Hermas, wie gezeigt, nie von menschlicher *σοφία* redet, die größte *σύνεσις* aber in dem *μετανοεῖν* erblickt, welches wesentlich nichts Anderes ist, als ein Ablegen der *διψυχία* und ein Anlegen der *πίστις*, so verschwindet dieser Unterschied im neunten Mandat, welches ohnedies von den Anfangsworten des Jakobusbriefs beherrscht ist, fast völlig, und wir werden den Jak. 3, 15 ausgesprochenen Gegensatz von oben und unten und den Uebergang vom

1) Sollte das *μακρὰν ὄντες ἀπὸ τοῦ κυρίου* in solchem Zusammenhang (mand. XII, 4, p. 75, 7) nicht auch an Jak. 4, 8 erinnern?

Irdischen zum Teuflischen zuverlässig wiedererkennen in dem Satz: Ἡ πίστις ἄνωθέν ἐστι παρὰ τοῦ κυρίου καὶ ἔχει δύναμιν μεγάλην, ἡ δὲ διψυχία ἐπίγειον πνεῦμα ἐστι παρὰ τοῦ διαβόλου δύναμιν μὴ ἔχουσα [1]). Sechsmal wird im elften Mandat [2]) der Geist des Pseudopropheten ein πνεῦμα ἐπίγειον genannt und wiederholt auf das πνεῦμα τοῦ διαβόλου zurückgeführt und ebensooft von dem θεῖον πνεῦμα des wahren Propheten gesagt, ὅτι ἄνωθέν ἐστιν; und auch in der Beschreibung seines Lebenswandels klingt des Jakobus πραΰτης τῆς σοφίας durch. Er erzeigt in ruhigem, demüthigem Leben die sittliche Verfassung, woran auch Jakobus erkennen will, ob Einer mit Recht sich höherer Einsicht und Weisheit rühme (Jak. 3, 13).

Nachahmung kann man das nicht nennen. Es ist eine durchaus kunstlose Fortbewegung der eigenen Gedanken; aber kaum ist ein treffender Ausdruck des Jakobus in die Feder des Hermas geflossen, so übt er eine, man möchte sagen, magnetische Wirkung auf ihn aus, womit bewiesen ist, daß dieses kleine Stück des N. T.'s, welche sich durch seine sententiöse Schönheit wie kein andres dazu eignete, ganz und gar Eigenthum seines Gedächtnisses geworden ist. Dann wird's auch nicht zu gewagt sein, die Klage des Jakobus (2, 7) über die Reichen: οὐκ αὐτοὶ βλασφημοῦσι τὸ καλὸν ὄνομα τὸ ἐπικληθὲν ἐφ' ὑμᾶς in mehr als einer Stelle des Hermas wiederzuerkennen [3]). Zwar ist die Bezeichnung des göttlichen Namens als des über das Volk Gottes oder sein Heiligthum gesprochenen, auf dasselbe gelegten Namens überall zu finden [4]). Ebenso ist der Gedanke alt, daß durch das Geschick oder die Sünde des Volks Gottes dessen Name geläftert werde [5]). Aber die Vereinigung jener Bezeichnung und dieses Gedankens und die Beziehung derselben auf Christen, welche durch ihr Verhalten ihrem christlichen Bekenntnis Schande machen, ist dem Hirten nur mit Jakobus gemein, wenn er schreibt: οὗτοί εἰσιν οἱ ἀπόστατοι

---

1) mand. IX, p. 62, 13 sqq.

2) Vgl. Kirchhofer S. 260.

3) Vgl. Gaâb a. a. O. S. 121.

4) Deut. 12, 21; 28, 10. Jes. 68, 19. 4 Esra 4, 25. Von allen Völkern Act. 15, 17 (Amos 9, 12).

5) Röm. 2, 24 (Jes. 52, 5). 4 Esra 10, 22. Cf. Cl. ep. I, 1. 47.

καὶ προδόται τῆς ἐκκλησίας καὶ βλασφημήσαντες ἐν ταῖς ἁμαρτίαις τὸν κύριον, ἔτι δὲ καὶ ἐπαισχυνθέντες τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου τὸ ἐπικληθὲν ἐπ᾽ αὐτούς [1]). Durch den Zusatz ἐν ταῖς ἁμαρτίαις gibt er die richtige Deutung des βλασφημεῖν, und das in προδόται τῆς ἐκκλησίας ohne Zweifel wiederkehrende οὗτοι ἕλκουσιν ὑμᾶς εἰς κριτήρια des Jakobus hat ihn auf die charakteristischen Ausdrücke dieser Stelle geführt. Die Leute, welche er beschreibt, sind auf der Bahn des Verderbens weiter fortgeschritten als die von Jakobus Gezeichneten; der Widerspruch aber zwischen dem Christennamen und christlichen Bekenntnis einerseits und einem unchristlichen Leben andrerseits wird von Beiden gleich stark und gleich häufig ans Licht gezogen. Um so auffallender muß es erscheinen, daß von der eigenthümlichsten Stelle des Jakobusbriefs über die Werthlosigkeit eines sogenannten Glaubens, welcher durch die That verleugnet wird [2]), nicht die leiseste Spur bei Hermas sich entdecken läßt. Schon dadurch fällt die Behauptung Hilgenfelds [3]), daß Hermas wegen dieser vermeintlichen Polemik gegen Paulus den Jakobusbrief sonderlich verehrt habe, rettungslos dahin. Hermas gebraucht, wie wir sahen [4]), wiederholt die Worte πιστεῦσαι, πιστός und auch πίστις zur Bezeichnung der nominellen Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinde, welcher der wirkliche Zustand des religiösen Lebens der Betreffenden widerspricht; aber der Gedanke eines Glaubens, welcher nicht Werke erzeugte, ist für ihn nach seiner ganzen Anschauung vom Wesen des Glaubens unvollziehbar. Er spricht daher nicht von „todtem Glauben", der ohne Folge für das Leben wäre, sondern von „todten Werken", denen die Seele des Glaubens fehlt [5]). Ich sage nicht, daß er damit in der geringsten sachlichen Differenz von Jakobus sich befinde; denn ebendort, wo er diesen Ausdruck gebraucht, hat er es mit

---

1) sim. VIII, 6. Cf. c. 8: διὰ γὰρ τὰς πραγματείας αὐτῶν ἐβλασφήμησαν τὸν κύριον κ. τ. λ. sim. VI, 2, p. 94, 4 sq.; IX, 21, p. 135, 5 sq.

2) Jak. 2, 14—26.

3) Herm. prol. p. XIX.

4) S. 186 ff.

5) sim. IX, 21.

Leuten zu thun, welche „den Herrn auf den Lippen, aber nicht im Herzen haben“, welche also wie die von Jakobus Bekämpften „sagen, daß sie Glauben haben“. Das aber folgt unweigerlich aus dem völligen Mangel eines nachweisbaren Einflusses jener berühmten Worte des Jakobus, daß er diesen ihm so sonderlich lieben Brief nicht so verstanden hat, wie ihn heute noch die Nachzügler der tübinger Schule verstehn. Nichts läßt er verlauten von einem *δικαιοῦσθαι* oder *σωθῆναι ἐξ ἔργων*; allen Glauben, welcher ihm ja das *Α* und *Ω*, der alles verheißende und alles erfüllende Grund des christlichen Lebens ist, spricht er denen ab, welche den Namen haben, daß sie leben und sind doch todt [1]). Und als polemisirte er gegen den falsch verstandenen Jakobus, antwortet er auf dessen Frage: *μὴ δύναται ἡ πίστις σῶσαι αὐτόν* [2]); in einer ganz allgemein gehaltenen Beschreibung der Bedeutung des Glaubens: *διὰ ταύτης σώζονται οἱ ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ* [3]). Daraus folgt aber in Wahrheit nur das, daß die Kenner und Verehrer des Jakobusbriefs in der römischen Gemeinde gegen Ende des ersten Jahrhunderts des Gedankens schlechterdings unfähig waren, daß dieser gegen eine Lehre gestritten haben sollte, welche den Glauben an den Sohn Gottes als Grundbedingung des Heils verkündigte. Diese Thatsache gewinnt nur an geschichtlicher Bedeutung, wenn wir andrerseits ebensowenig einen Einfluß der eigenthümlich paulinischen Lehrweise wahrnehmen.

1) S. oben S. 184 ff.
2) Jak. 2, 14.
3) vis. III, 8, p. 23, 9.

II.

Die paulinischen Briefe.

Einen Einfluß derselben nachzuweisen, wäre vor allem die Aufgabe derjenigen gewesen, welche behaupten, daß Hermas „der apostolische Hermas“, der Röm. 16, 14 gegrüßte Mann sei [1]). Wenn man durch den vermeintlichen Judaismus des Hirten sich davon abhalten ließ, der Sache näher nachzuspüren, so hätte man wenigstens äußerliche Andeutungen, umbildende und die Spitzen abschleifende Bezugnahmen auf den Römerbrief aufsuchen müssen, um wahrscheinlich zu machen, daß Hermas an jenen Mann seine Leser erinnern wollte. Bestreitung paulinischer Sätze werden wir freilich bei dem Mann nicht suchen, welcher den Clemens, den genauen Kenner des Briefs an die Römer und des ersten Korintherbriefs, zum Vermittler seiner Kundgebung an die Kirche des Erdkreises wählt. Aber eine genauere Kenntnis namentlich des erstgenannten Briefs sollte man erwarten. Und doch ist eine solche am allerwenigsten nachzuweisen. Die sorgfältigste Untersuchung wird keine sicheren Spuren von Kenntnis irgend eines der Briefe des Paulus außer dem an die Epheser und vielleicht den beiden Korintherbriefen entdecken. Nur zum Beweise, daß dem so ist, mögen einige Wort-

[1]) Schwegler a. a. O. S. 339 scheint diese Verpflichtung gefühlt zu haben.

und Sachankläge genannt werden. Paulus faßt wie Hermas den Glauben als Werk (1 Theff. 1, 3 vgl. oben S. 172) als Gehorsam (Röm. 1, 5; 16, 26 rc. vgl. oben S. 170); aber welcher biblische Schriftsteller thäte das nicht? Es erinnert der Ausdruck εὐσπλαγχνίσθη ἐπὶ πᾶσι τοῖς ἐπικαλουμένοις τὸ ὄνομα αὐτοῦ (sim. IX, 14) an Röm. 10, 13, aber ebensosehr an Akt. 2, 21 und somit an Joel 3, 5. Das μεταδιδόναι ἐν ἁπλότητι Röm. 12, 8 können wir nicht als Quelle der beständig wiederkehrenden Ermahnung gleichen Inhalts im Hirten gelten lassen, da wir durch Alles auf Jakobus geführt wurden. Die Aufforderung, mit Rücksicht auf die Verheißung der künftigen Herrlichkeit: μνημονεύετε τὰ προγεγραμμένα (vis. IV, 4) könnte an Röm. 15, 4 erinnern, wenn nur ein einziges Wort außer προεγράφη uns dahin wiese. Röm. 14, 17 und 12, 2 konnte der Verfasser des fünften Gleichnisses (c. 1 u. 7) gelten lassen. Er könnte bei seiner Frage (c. 5): διὰ τί ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ εἰς δούλου τρόπον κεῖται; und der ganzen dortigen Darlegung an Phil. 2, 5—11 denken. Aber er thut's offenbar nicht, sonst würde doch wohl eins der Stichworte zu finden sein. Man könnte in der Ermahnung die Vorsteher: εἰρηνεύετε ἐν αὐτοῖς [1]) um so mehr eine Erinnerung an 1 Theff. 5, 13 finden, als der ganze dortige Zusammenhang von ähnlichen Gedanken beherrscht ist. Aber einen sicheren Schluß macht Mark. 9, 50 unmöglich, wo die Jünger, also die künftigen Leiter der Gemeinden, ebenso ermahnt werden. Eine nur sprachliche Parallele zu Gal. 6, 17 ist der Satz: μηκέτι μοι κόπους πάρεχε περὶ ἀποκαλύψεως (vis. III, 3, p. 16, 24). Wie aber Gaâb (S. 118) in dem Satz des vierten Gleichnisses: τὰ ἔθνη καυθήσονται ὅτι οὐκ ἔγνωσαν τὸν κτίσαντα αὐτούς, oder in dem ganzen Gleichnis „eine Reminiscenz von Röm. 2" erblickt, ist mir nicht verständlich, da Paulus dort eine Erfüllung der Gesetzesforderungen durch die Heiden als möglich hinstellt, dessen Hermas nicht gedenkt, dagegen vorher (1, 21) die unentschuldbare Sünde der Heiden eben darin erblickt, daß sie Gott nicht geehrt haben, obwohl sie ihn erkannt haben. Die einzigen Worte des Römerbriefs, welche an einen Grund-

[1]) vis. III, 9, p. 26, 8 cf. p. 25, 3 sq. sim. VIII, 7, p. 108, 27.

gedanken des neunten Gleichnisses [1]) mahnen, stehen c. 2, 4. Aber es eignet sich auch dieses Zusammentreffen, wie Jeder zugestehen wird, nicht zur Begründung irgend einer Behauptung. Nur das negative Ergebnis möchte unzweifelhaft feststehn, daß die genannten Briefe auf die Gedankenbildung und Wortform des Hirten keinen nachweisbaren Einfluß geübt haben. Vor unrichtigen Folgerungen aus dieser Thatsache bewahrt uns erstlich die Erinnerung, daß der christliche Verfasser Vieles nicht sagt, was zum Apparat eines solchen zu gehören scheint [2]), dann aber eine Reihe anderer Beobachtungen. Wenn wir nebeneinanderstellen, was

Ephes. 4, 25. 29. 30 und	mand. III zu lesen ist:
Διὸ ἀποθέμενοι τὸ ψεῦδος λαλεῖτε ἀλήθειαν . . . πᾶς λόγος σαπρὸς ἐκ τοῦ στόματος ὑμῶν μὴ ἐκπορευέσθω . . . . καὶ μὴ λυπεῖτε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τοῦ θεοῦ, ἐν ᾧ ἐσφραγίσθητε εἰς ἡμέραν ἀπολυτρώσεως	*ἀλήθειαν ἀγάπα καὶ πᾶσα ἀλήθεια ἐκ τοῦ στόματός σου ἐκπορευέσθω . . . ἔδει γάρ σε ὡς θεοῦ δοῦλον ἐν ἀληθείᾳ πορεύεσθαι . . . μηδὲ λύπην ἐπάγειν τῷ πνεύματι τῷ σεμνῷ καὶ ἀληθεῖ,*

so verdient die Uebereinstimmung gewiß alle Beachtung [3]). Auch die ausgelassenen Worte handeln von der Versündigung gegen den heiligen Geist, welche in der Lüge geschieht; und wem der originelle Gedanke einer Betrübnis des heiligen Geistes hier nicht wörtlich genug wiederzukehren scheinen möchte, den verweise ich auf mand. X, 2, wo Hermas, wie gebannt von dem einmal intonirten Wort, in kurzen Zwischenräumen Folgendes schreibt: *Ἡ λύπη αὕτη εἰσπορεύεται εἰς τὸν ἄνθρωπον καὶ* λυπεῖ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον *. . . . ἀμφότεραι οὖν αἱ πράξεις* λυποῦσι τὸ πνεῦμα, *ἡ μὲν διψυχία, ὅτι οὐκ ἐπέτυχε τῆς πράξεως αὐτῆς, ἡ δὲ ὀξυχολία* λυπεῖ τὸ πνεῦμα, *ὅτι ἔπραξε τὸ πονηρόν. Ἀμφότερα οὖν* λυπηρά *ἐστι* τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ *. . . πρῶτον μὲν πονηρεύεται, ὅτι* λυπεῖ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον *τὸ δοθὲν τῷ ἀνθρώπῳ ἱλαρόν· δεύτερον δὲ* λυπῶν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον *ἀνομίαν ἐργάζεται.* Es findet hier wieder dieselbe Erscheinung statt,

---

1) Vgl. sim. IX, 14, p. 127, 32 sq.; X, 4, p. 149, 13 sq.

2) Vgl. oben S. 392 f.

3) Vgl. Hefele S. 348.

welche bei der Vergleichung mit Jakobus sich so oft als Zeichen der Abhängigkeit von einem dorther entnommenen Ausdruck erwies. Eine andre Stelle als Eph. 4, 30 ist nicht zu finden; Jes. 63, 10 liegt in LXX (παρώξυναν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον) zu fern; und die Verbindung des ebenso seltenen Gedankens als Ausdrucks mit der Mahnung zur Wahrhaftigkeit findet sich nur Eph. 4, 30 und mand. III. Aber auch die ὀξυχολία, von welcher mand. X, 2 das Gleiche ausgesagt wird, führte den, welcher Eph. 4, 26 im Gedächtnis hatte, an dieselbe Stelle und auf diesem Wege zu dem gleichen Ausdruck.

Es ist ferner nicht unwahrscheinlich, daß die Bezeichnung der Taufe als σφραγίς, welche Hermas nicht schafft, sondern als stehenden Ausdruck vorfindet [1]), auf die nur Eph. 1, 13; 4, 30. 2 Kor. 1, 22, also nur bei Paulus vorkommende Benennung der Geistesmittheilung als einer Versiegelung [2]) zurückgeht. Derartiger Berührungen mit dem Epheserbrief, welche eine Kenntnis desselben nicht erweisen können, finden sich manche. Der Gedanke z. B. der idealen Präexistenz der Kirche in dem real präexistenten Sohn Gottes [3]) stimmt völlig mit Eph. 1, 4. Die innerhalb des N. T.'s nur Eph. 1, 6 vorkommende Bezeichnung Christi als ὁ ἠγαπημένος könnte um so eher in sim. IX, 12, p. 125, 31 wiedererkannt werden, als in eben jenem Zusammenhang die Präexistenz der Kirche durch die Vorweltlichkeit des Sohnes Gottes erklärt ist. Es verdient wenigstens Beachtung, daß die dem Epheserbrief eigenthümliche Bezeichnung der Christenheit als ποίημα (τοῦ θεοῦ) in dem gleichbedeutenden ποίησις αὐτοῦ (mand. IV, 3 p. 44, 11; mand. IX, p. 60, 11 sq.) wiederkehrt; daß Hermas mit dem Epheserbrief (6, 12) allein die Vorstellung von dem Kampf mit dem Teufel als einem Ringkampf theilt (mand. XII, 5), und daß er in eben diesem Zusammenhang, obwohl die Worte ἀντιπαλαῖσαι und καταπαλαῖσαι zu nichts weniger Anlaß boten, wiederholt von einer Waffenrüstung in diesem Kampf redet (mand. XII, 2). Alles

---

1) sim. VIII, 6, p. 107, 21 u. a.

2) Vgl. noch Röm. 4, 11 mit Kol. 2, 11 f. — Cl. ep. II, 8 ist wie der ganze dortige Zusammenhang von Hermas abhängig.

3) Vgl. oben S. 198.

dies macht wenigstens geneigt, den aus der zuerst erwähnten und einer noch zu erwähnenden Stelle gezogenen Schluß, daß Hermas den Epheserbrief kennt, sich gelten zu lassen. Wir brauchen nur durch die mehrfach erkannte Art unsres Schriftstellers, ein ihm von anderwärts gebotenes charakteristisches Wort in engem Umkreis immer wieder durchbrechen zu lassen, welche wir in sim. IX, 13—18 wiederfinden, uns leiten zu lassen, um einen entscheidenden Einfluß von Eph. 4, 4f. zu erkennen. In dem Bild vom Thurmbau wurde die durch Predigt und Taufe bewirkte Einheit der vordem uneinigen Menschheit bildlich durch die Gleichheit der Farbe der Steine und das Fehlen jeder sichtbaren Fuge am Bau bezeichnet [1]). In der Deutung wurde diese Umwandlung der natürlichen Menschen zu Christen auf den Empfang des heiligen Geistes zurückgeführt, dieser aber unter einem neuen Bild als das Anziehen eines Gewandes oder der Gewänder der den Geist darstellenden Jungfrauen vorgestellt [2]). Die Gleichfarbigkeit des Gewandes, welches die Christen tragen, ist nunmehr ein zweites durch das Gleichnis selbst veranlaßtes Bild für die Einheit der Kirche und die wesentliche Gleichheit der Christen. Ebensosehr durch das Vorangegangene berechtigt ist aber auch der Ausdruck, daß die Christen einen Geist haben, denn die zwölf Geister fassen sich in den einen heiligen Geist zusammen. Nun aber lesen wir [3]): *Οἱ πιστεύσαντες τῷ κυρίῳ διὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ καὶ ἐνδιδυσκόμενοι τὰ πνεύματα ταῦτα, ἔσονται εἷς ἓν πνεῦμα, εἷς ἓν σῶμα, καὶ μία χρόα τῶν ἱματίων αὐτῶν*, und gleich darauf: *καὶ ἦν αὐτῶν ἓν πνεῦμα καὶ ἓν σᾶμα καὶ ἓν ἔνδυμα.* Sonderbar ist daran schon dies, daß die dem Gleichnis unmittelbar entnommene Bezeichnung der Einheit im Ausdruck variirt, die beiden voranstehenden aber, welche beide wenigstens nicht unmittelbar aus dem Gleichnis und ebensowenig aus dem sonstigen Sprachgebrauch des Hirten erklärt werden können, sich wesentlich gleich bleiben in der doppelten Anführung. Und woher, fragt man, stammt überhaupt der Gedanke, daß die Christen-

1) sim. IX, 4, p. 116, 15 sqq.; c. 9, p. 123, 1 sqq.; c. 13, p. 127, 1; c. 17, p. 132, 2 sqq.

2) sim. IX, 13.

3) sim. IX, 13, p. 127, 2 sqq.

heit einen Leib bilde? Im ganzen Buch kommt der Gedanke, daß die Kirche Christi Leib sei, nicht vor; nie werden die Christen Glieder unter einander, oder im Verhältnis zu einem anderen, der das Haupt ist, genannt. Noch weniger hat dieses Wort im Gleichnis seinen Grund. Es muß also die Verbindung „ein Geist, ein Leib" anderswoher stammen. Aber noch genauer werden wir durch Folgendes [1]) orientirt: *Λαβόντες οὖν τὴν σφραγῖδα μίαν φρόνησιν ἔσχον καὶ ἕνα νοῦν καὶ μία πίστις αὐτῶν ἐγένετο καὶ μία ἀγάπη καὶ τὰ πνεύματα τῶν παρθένων μετὰ τοῦ ὀνόματος ἐφόρεσαν . . . . μετὰ δὲ τὸ γενέσθαι ἓν σῶμα . . .*, und weiterhin [2]): *ἔσται ἓν σῶμα τῶν κεκαθαρμένων . . . ἔσται ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ ἓν σῶμα, μία φρόνησις, εἷς νοῦς, μία πίστις, μία ἀγάπη.* Bedenkt man dabei, daß *σφραγίς* die Taufe bezeichnet, daß den Worten vom Empfang der Taufe die Erwähnung der Berufung zum Namen des Sohnes Gottes unmittelbar voranging [3]), und daß Eph. 4, 2 der Pflicht friedlicher Liebe gedacht ist, so kann kein Zweifel mehr darüber aufkommen, daß die Quelle der aus dem Hirten selbst unerklärlichen Worte in den Worten des Paulus [4]) liegt: *ἓν σῶμα καὶ ἓν πνεῦμα, καθὼς καὶ ἐκλήθητε ἐν μιᾷ ἐλπίδι τῆς κλήσεως ὑμῶν· εἷς κύριος, μία πίστις, ἓν βάπτισμα.* Da aber kein Verständiger die Uebereinstimmung zweier Schriften in einer Gedankenreihe aus einer Abhängigkeit derjenigen, in welcher sie vorbereitet ist, von derjenigen, in welcher sie keinen Boden hat, ableiten wird, so ist bewiesen, daß nicht etwa ein Pseudo-Paulus den Hirten, sondern der Hirt den Brief des wirklichen Paulus gekannt hat und in der Bildung seiner Anschauungen von der Kirche stark von ihm beeinflußt worden ist. Ehe ich diese Thatsache weiter verfolge, erinnere ich daran, daß in der zuerst angeführten Stelle das *γενέσθαι εἰς ἓν πνεῦμα, εἰς ἓν σῶμα,* womit auch das in uno spiritu efficiemini [5]) übereinkommt,

---

[1]) c. 17, p. 131, 32 sqq.

[2]) c. 18, p. 132, 21 sqq.

[3]) c. 17, p. 131, 31 sq.

[4]) Ephes. 2, 4 f. Ebendaher stammt der Satz Cl. ep. I, 46: *ἢ οὐχὶ ἕνα θεὸν ἔχομεν, καὶ ἕνα Χριστόν; καὶ ἓν πνεῦμα τῆς χάριτος τὸ ἐκχυθὲν ἐφ' ὑμᾶς, καὶ μία κλῆσις ἐν Χριστῷ;*

[5]) sim. IX, 31, p. 142, 19.

zwar ein Hebraismus ist, doch aber Anlaß gibt, vom Epheserbrief weg auf 1 Kor. 12, 13 zu blicken, wo zwar nicht die rhetorische Form aller jener Sätze des Hirten so wie Eph. 4 vorgebildet ist, dagegen aber deutlicher der Gedanke hervortritt, daß die Christen nicht bloß einen Geist und einen Leib bilden, sondern auch durch den Empfang des einen Geistes in der Taufe zu einem Leib geworden sind [1]. Es wird dadurch das vorher Bewiesene nicht schwankend gemacht, sondern nur nahegelegt zu fragen, ob deutlichere Spuren einer Kenntnis des ersten Korintherbriefs sich finden. Man ist dazu um so eher veranlaßt, als die genaueste Kenntnis desselben im gleichzeitigen Brief des Clemens bezeugt ist [2], und der Hirt seiner Bestimmung und seinem wesentlichen Inhalt nach mit diesem Brief des Paulus von allen am ersten sich berühren konnte. Mehr als einmal hat er Gemeindezustände und Fragen des christlichen Lebens zu erörtern, von welchen auch Paulus dort gehandelt hatte, so z. B. von der Ehe. Zwar über die Behandlung des Ehebruchs, von welcher das vierte Mandat hauptsächlich handelte, sagt Paulus nichts, denn ganz abgesehen vom Grund und Anlaß einer Trennung der Ehe von Seiten eines Weibes gibt er für diesen Fall die Weisung, daß sie, wenn sie sich nicht mit dem Manne versöhnen mag, wenigstens unverehelicht bleibe [3], stimmt also mit dem Hirten in der allgemeinen Anschauung überein, daß auch die getrennte Ehe insofern noch für die getrennten Theile fortbestehe, als bei Lebzeiten des einen der andre keine zweite Ehe eingehn könne. Vom Manne sagt er es nicht ausdrücklich, setzt es aber offenbar voraus, indem er die Möglichkeit eines Hindernisses der Versöhnung von dieser Seite außer Acht läßt. Aber weder die Pflicht des Mannes, sein Versöhnung suchendes Weib wieder aufzunehmen, spricht er aus, wie der Hirt, noch motivirt er wie dieser die Pflicht des Ledigbleibens der Getrennten durch Hinweis auf die Möglichkeit einer Aussöhnung. Eine nähere Verwandtschaft der hier und dort aufgestellten Grundsätze findet schon deshalb nicht statt, weil die behandelten Fragen

---

1) Vgl. Hofmann, d. h. Schr. II, 2. S. 288 ff. Auch 1 Kor. 1, 10; 6, 17 ist noch zu erwähnen. Das *κολλᾶσθαι τῷ κυρίῳ* an letzterer Stelle hat seine Parallele mand. X, 1, p. 65, 3: *κολλήθητι οὖν τῷ κυρίῳ*.

2) Cl. ep. I, 47 cf. c. 34. 37.

3) 1 Kor. 7, 10 f. 39; vgl. Hofmann, d. h. Schr. II, 2, S. 145 f.

verschiedene sind. So finden sich denn auch keine irgend erheblichen Wortanklänge in diesem Abschnitt; selbst da nicht, wo die Pflicht der Trennung von den heidnisch Lebenden sachlich ganz übereinstimmend mit 1 Kor. 5, 9 ff. eingeschärft wird [1]). Anders ist es mit der Frage nach der Wiederverehelichung der Verwittweten, welche Paulus dort wiederholt und völlig übereinstimmend mit dem Hirten behandelt [2]). Obwohl er die Unvermengtheit mit dem geschlechtlichen Thun überhaupt für ein *καλόν* erklärt (7, 1) und demgemäß auch dem Ledigbleiben der Jungfrauen und Wittwen für den Fall, daß die natürliche Begabung für diesen Stand nicht fehle, den Vorzug vor der Verehelichung zuspricht, bezeugt er doch für alle Fälle die sittliche Erlaubtheit der Verehelichung. Sehen wir davon ab, daß der Hirt die *ἐγκράτεια* im engeren Sinn nicht auf eine besondre Naturbegabung ausdrücklich zurückführt und die Empfehlung des Ledigbleibens nicht durch einen Hinweis auf die Weltlage unterstützt, wie Paulus beides thut (7, 7. 29 ff.), so sagt er genau dasselbe (mand. IV, 4). Daher kann es nicht verwundern, daß auch der Wortlaut der apostolischen Darlegung z. B. V. 28: *ἐὰν δὲ καὶ γαμήσῃς, οὐχ ἥμαρτες* bei Hermas wiederkehrt in *ἐὰν δὲ καὶ γαμήσῃ, οὐχ ἁμαρτάνει.* Bei sachlicher Uebereinstimmung sind solche Wortanklänge kaum zufällig; aber eine zuverlässige Behauptung läßt sich nicht darauf gründen. Dazu befähigt auch kaum die Vergleichung von mand. X, 2 mit dem, was Paulus 2 Kor. 7, 9 ff. von den beiden Arten der Traurigkeit sagt. Es scheint allerdings so, als ob die unbedingte Verurtheilung der *λύπη* als einer Schwester der *διψυχία* und *ὀξυχολία* (mand. X, 1) durch das spätere Paradoxon: *ἡ λύπη . . . ἐκτρίβει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ πάλιν σώζει,* in Erinnerung an eine sonst herrschende Anerkennung ihrer Heilsamkeit gemildert werden sollte. Es kommt denn auch wirklich zur Anerkennung einer besseren *λύπη* in dem Satz: *καὶ λυπεῖται ἐπὶ τῇ πράξει ᾗ ἔπραξε καὶ μετανοεῖ, ὅτι πονηρὸν εἰργάσατο· αὕτη οὖν ἡ λύπη δοκεῖ σωτηρίαν ἔχειν, ὅτι τὸ πονηρὸν πράξας μετενόησεν.* Es erinnert das allerdings an 2 Kor. 7, 10: *ἡ γὰρ κατὰ θεὸν λύπη μετάνοιαν*

[1]) mand. IV, 1, p. 42, 1 sqq.

[2]) 1 Kor. 7, 8. 34. 39 f.

εἰς σωτηρίαν ἀμεταμέλητον ἐργάζεται. Denn *δοκεῖ* heißt dort nicht: „Es scheint nur so, verhält sich aber in der That anders", in welchem Fall die ausdrückliche Verneinung nicht fehlen könnte, sondern gibt dem Satz den Charakter einer Einräumung gegenüber einer Wahrheit, die Hermas selbst nicht oft genug predigen kann, daß nämlich der Sünder nichts Heilsameres thun könne, als sich bekehren. Nur hier, wo diese Reflexion auf die Reue ihm seine ursprüngliche Absicht, vor der Traurigkeit zu warnen und zur Heiterkeit zu ermahnen, zu verderben droht, behandelt er die Wahrheit von einem heilsamen Bußschmerz als eine ihm fremde, die er nur nicht leugnen will, über die er aber möglichst schnell hinwegeilt. Um so eher möchte der Gedanke eine Reminiscenz sein [1]).

Das Ergebnis der vergleichenden Durchmusterung des Hirten und der paulinischen Briefe ist also dies, daß Hermas jedenfalls den Epheserbrief, wahrscheinlich die beiden Korintherbriefe gekannt hat, und daß von einer Bestreitung der darin ausgesprochenen Lehren, also auch von einer Verwerfung der apostolischen Auctorität des Paulus nicht die leiseste Spur sich zeigt, vielmehr das Gegentheil aus den Beziehungen zu den genannten Briefen erhellt. Es waren sittliche Anweisungen und Aussagen über die Kirche, worin er sich nach dem Gegenstand seiner Verkündigung mit denselben berühren mußte und nach dem aufgewiesenen Thatbestand berührt hat. Es ist daher die Frage berechtigt, ob nicht die bildlichen Bezeichnungen der Einheit der Kirche und ihres Zusammenhangs mit Christus, deren sich Paulus in den genannten Briefen bedient, auf die Gestaltung der visionären Bilder des Hermas Einfluß geübt haben. Es ist dies, wie schon gesagt, durchaus nicht der Fall mit dem Bild eines Leibes, welchen die Kirche auf Erden im Ganzen und

---

1) Vgl. Hefele S. 366. Was sonst aus den Korintherbriefen angezogen worden ist von Kirchhofer S. 188, Hefele S. 375. 419, hilft nicht weiter. Anklänge an paulinische Worte finden sich genug, z. B. mand. IV, 1: *θάνατον ἑαυτῷ κατεργάζεται* (2 Kor. 7, 10. Röm. 7, 13), cf. sim. VIII, 8 extr. vis. III, 5: *οἱ μὲν κεκοιμημένοι, οἱ δὲ ἔτι ὄντες* (1 Kor. 15, 6); sim. VIII, 5, p. 107, 4: *ἀπῆλθον δὲ οὗτοι ἕκαστος εἰς τὸ ἴδιον τάγμα* (1 Kor. 15, 23; cf. Clem. ep. I, 37. 41); *περὶ δόσεως ἢ λήψεως* (mand. V, 2 vgl. Phil. 4, 15).

jede Ortsgemeinde an ihrem Theile nach dem Apostel bildet [1]), sei es, daß er Christum als das die Glieder, welche die Christen sind, von sich aus bestimmende Ich denkt [2]), oder als das Haupt am Leibe der Kirche. Aber das vor allen bevorzugte Bild der Kirche in ihrer ewigen Begründung und ihrer geschichtlichen Entwicklung, der Thurmbau auf dem Felsen, hat reichlichen Anhalt im ersten Korintherbrief wie in dem an die Epheser. Zwar der Vergleich der Kirche Christi mit einem Gebäude und folglich, da sie die Gemeinde Gottes und heilig ist, mit dem Haus Gottes, dem Tempel, findet sich von Matth. 16, 18 an so ziemlich in allen Schichten der neutestamentlichen Literatur. Von fast allen Stellen, an welchen er mit Nachdruck vollzogen wird, scheint Hermas beeinflußt. Die Anschauung, daß Christus selbst die das ganze Gebäude tragende, unveränderliche und unentbehrliche Grundlage sei, findet sich so, wie er sie im ganzen neunten Gleichnis betont, nur 1 Kor. 3, 11, während Matth. 21, 42. Eph. 2, 20 Christus nur als der das Fundament und damit den ganzen Bau zusammenhaltende Eckstein dargestellt wird. Auch der Gedanke, daß durch Ungeschick der Arbeiter ungeeignetes Material eingefügt, dann aber durch das Gericht wieder ausgeschieden wird (1 Kor. 3, 12—15), hat eine Aehnlichkeit mit dem, was sim. IX, 4. 6 beschrieben wird, wiewohl nur die an zweiter Stelle genannte Reinigung durch ein Gericht des Herrn vollzogen wird. Dahingegen mußte es auffallen, daß bei Hermas der Sohn Gottes, obwohl er das Fundament der Kirche bildet, nicht τὸ θεμέλιον τοῦ πύργου genannt wird [3]), dieses vielmehr aus den vier ersten Schichten von Bausteinen, den 10 + 25 gerechten Männern, den 35 Propheten und Dienern Gottes vor Christus und den 40 Aposteln und Lehrern des Sohnes Gottes, gebildet wird. Es führt dies auf Eph. 2, 20, und es steht nichts im Wege, daß Hermas schon wie Spätere unter den dort genannten Propheten die alttestamentlichen, zugleich als Repräsentanten aller Frommen des Alten Bundes verstanden habe. Indem er den Thurm gelegentlich auch als οἶκος τοῦ θεοῦ bezeichnet [4]), Gott

[1]) 1 Kor. 12, 12 ff. Ephes. 1, 10. 22 f.; 4, 15 f. Kol. 1, 18; 2, 19
[2]) Vgl. Hofmann a. a. O. II, 2. S. 287.
[3]) Nur sim. IX, 14 extr. heißt er τὸ θεμέλιον der einzelnen Christen.
[4]) sim. IX, 13, p. 127, 23; c. 14, p. 127, 29.

selbst sich darin wohnend denkt [1]), einen Altar darin sich vorstellt [2]), zu welchem die Gebete der Gläubigen aufsteigen [3]), die Kirche in ihrer idealen Wahrheit also als Tempel Gottes auffaßt, berührt er sich wie mit Paulus [4]) auch mit Petrus; und zwar weist uns dorthin gerade der Ausdruck *οἶκος τοῦ θεοῦ*, während Eph. 2, 19 nur daran anstreift. Nun wurde aber schon gezeigt, daß der eigenthümlichste Gedanke des Epheserbriefs über die Kirche, nach welchem die Heiden, die an Christus glauben, zu der bereits vorhandenen Gottesgemeinde, zu dem Bürgerrecht und den Verheißungen Israels hinzutreten, um mit diesem einen neuen Menschen, einen Leib und eine Hausgenossenschaft zu bilden [5]), dem Hirten völlig fremd ist, dagegen die andre Vorstellungsweise, welche im Epheserbrief nur leise berührt wird [6]), wonach die Kirche Christi in alle Würden Israels eingetreten, das Volk Gottes ist, von Hermas mit großem Nachdruck bezeugt wird. Auch dies führt uns zum ersten Petrusbrief.

---

[1]) Denn das Hineinkommen ist zugleich ein Kommen zu Gott sim. IX, 12, p. 126, 9 sq.

[2]) sim. VIII, 2, p. 103, 4 jedenfalls im Thurm; ohne solche Beziehung spricht er von einem *ἁγίασμα* vis. III, 2, p. 14, 18, welches aber sachlich mit dem Thurm, zumal wie er in der dritten Vision aufgefaßt wird, identisch ist.

[3]) mand. X, 2, p. 66, 16 sqq.

[4]) 1 Kor. 3, 16 ff. Ephes. 2, 22.

[5]) Ephes. 2, 11—19; 3, 6.

[6]) Ephes. 1, 14; 2, 10.

III.

Die petrinischen Briefe.

Einen Anfang und Vorgang der Parusie des Sohnes Gottes zum Gericht erblickte Hermas in der domitianischen Verfolgung, indem er sie als eine Heimsuchung und Prüfung des „Hauses Gottes" durch den Herrn anschaute [1]. Es ist nur eine Anwendung des Satzes (1 Petr. 4, 17): *ὅτι ὁ καιρὸς τοῦ ἄρξασθαι τὸ κρῖμα ἀπὸ τοῦ οἴκου τοῦ θεοῦ*. Als *οἶκος πνευματικός*, als Gegenbild also des alttestamentlichen Tempels, hatte Petrus schon 2, 5 die Kirche beschrieben. Wenn nicht Alles trügt, stammen dorther nicht unwesentliche Züge der visionären Bilder des Hermas. Zunächst fehlt hier, was den Anschluß an vorhin genannte Stellen erschweren mußte, die Bezeichnung Christi als Eckstein des Fundaments. Denn in ganz andrer Hinsicht, nur für die Ungläubigen, ist Christus dies 1 Petr. 1, 7. Für die Gläubigen ist er der lebendige Stein, auf welchem sie sich durch den Glauben als gleichfalls lebendige Steine auferbauen. Gerade diese Durchbrechung des starren Bildstoffs durch Worte, welche die Lebendigkeit des darzustellenden Originals betonen, und diese Beziehung des Einzelnen auf den gegenwärtig lebendigen Christus statt der bloßen Zurückführung des Ursprungs der Kirche auf den geschichtlichen Christus hat bei Hermas mannigfaltigen Ausdruck bekommen. Als Lebensgrundlage der

---

1) Vgl. oben S. 238 f.

Einzelnen, welche er nur dann, wenn sie seinen Namen gerne tragen, auch seinerseits gerne trägt, erscheint der Sohn Gottes [1]. Im Bilde selbst ist die Unlebendigkeit des großen Felsens durch die Unzertrennlichkeit der zwölf Jungfrauen, der Lebenskräfte des Sohnes Gottes, vom Thurm gemildert; und auch die Bausteine selbst erscheinen wie lebende Wesen, wenn sie auf ein bloßes Befehlswort der bauenden Engel aus der Wassertiefe emporsteigen [2], wenn Andere sich selbst ihren Weg suchen und nicht ins Wasser rollen können, „obgleich sie es wollen" [3], und wieder Andre wenigstens die letzte Strecke des Wegs zum Thurm selbst zu machen scheinen [4]. In alle dem scheint eine Versinnlichung des imperativisch zu fassenden *Πρὸς ὃν προσερχόμενοι, λίθον ζῶντα .... καὶ αὐτοὶ ὡς λίθοι ζῶντες οἰκοδομεῖσθε* [5] vorzuliegen. Daß Hermas die Gebote und die Mildthätigkeit gegen die Bedürftigen als die Opfer der Christen auffaßt [6], ist zwar nur Wiederholung eines allgemein christlichen Gedankens [7]; daß aber gerade an dieser Stelle, welche so bestimmenden Einfluß auf die Bildung der Anschauungen des Hermas geübt zu haben scheint, die Worte *ἀνενέγκαι πνευματικὰς θυσίας εὐπροσδέκτους θεῷ κ. τ. λ.* zu lesen sind, welche in der Empfehlung jener Verbindung von Wohlthätigkeit und Fasten wiederholt durchschimmern (sim. V, 3: *ἔσται ἡ θυσία σου δεκτὴ παρὰ τῷ θεῷ .... καὶ ἡ λειτουργία* [8] *οὕτως ἐργαζομένη καλὴ καὶ ἱερά ἐστι καὶ εὐπρόσδεκτος τῷ κυρίῳ*), so steigert sich wenigstens die Wahrscheinlichkeit, daß Hermas den ersten Brief des Petrus gekannt hat. Wäre dem so, so würde eben hieraus die im Hirten so stark hervortretende Anschauung, daß die aus allen Völkern der Erde gesammelte Christenheit das Volk Gottes sei, das Volk der

---

1) sim. IX, 14 extr.

2) sim. IX, 3, p. 115, 9 sqq.

3) vis. III, 2 extr.

4) Vgl. oben S. 203.

5) 1 Petr. 2, 5; vgl. Th. Schott z. d. St. S. 101.

6) mand. X, 2. sim. V, 3. Cf. sim. II, p. 81, 25. 31.

7) Phil. 4, 18. Apok. 8, 3. Akt. 24, 17. Hebr. 13, 15 f.

8) Das bloße Fasten ist also eine *λειτουργία* und wird zu einer *θυσία δεκτή* erst durch die Wohlthätigkeit, so daß also an einen Einfluß von Röm. 12, 1 kaum zu denken ist. Röm. 15, 16 gibt nur Sprachanklänge.

zwölf Stämme, überwacht vom Engel Israels und eingetreten in das Erbe aller Verheißungen [1]), gewiß nicht ohne Einfluß dieses Briefs sich gebildet haben, zu dessen „charakteristischen Eigenthümlichkeiten es gehört, die christliche Gemeinde als gegenbildliche Vollendung Israels zu betrachten“ [2]). Aber es fehlt nicht an sicherern, weil mehr äußerlichen, Zeichen eines Einflusses von dieser Seite.

Es ist eine unser Buch von Anfang bis zu Ende durchziehende Anschauung, daß die höchste Vollkommenheit christlichen Lebens in dem völligen Nichtkennen der Sünde bestehe, wie es in der Unschuld des kindlichen Alters anzuschauen ist. Das führt uns zunächst nicht auf die Aussprüche Jesu, welcher die Kinder als Muster der Demuth und selbstlosen Empfänglichkeit seinen ehrgeizigen Jüngern hinstellt und in diesem Sinn als Bedingung des Eintritts in das Reich Gottes eine Rückkehr zur Sinnesart der Kinder und eine Aufnahme des Reichs Gottes mit kindlichem Sinn fordert [3]), sondern auf 1 Petr. 2, 1 f. So oft Hermas zur Beschreibung jener Stufe christlicher Sittlichkeit nnd jener natürlichen Geistesart, welche schon auf dem vorchristlichen Gebiet ihr entspricht, übergeht, hört man die Worte des Petrus durch. Das ganze zweite Mandat gibt davon Zeugnis. *Ἁπλότητα ἔχε καὶ ἄκακος γένου καὶ ἔσῃ ὡς τὰ νήπια τὰ μὴ γινώσκοντα τὴν πονηρίαν . . . Πρῶτον μὲν μηδενὸς καταλάλει μηδὲ ἡδέως ἄκουε καταλαλοῦντος . .* Die sechsmal wiederkehrenden Worte *καταλαλία* und *καταλαλεῖν* in dieser Ermahnung zu kindergleicher Unschuld erinnern doch wohl an die *πάσας καταλαλίας* des Petrus im gleichen Zusammenhang. Die *ἁπλότης*, welche er auch sonst neben *ἀκακία* zu stellen pflegt [4]), ist der positive Ausdruck für die Forderung, *πάντα δόλον καὶ ὑποκρίσεις* abzulegen. Die *ἀκακία* erinnert an *πᾶσαν κακίαν*. Zwar schon Philo [5]) nennt das Kindesalter *τὴν ἄκακον ἡλικίαν*; wenn wir aber von Papias, welcher den ersten Brief des Petrus öfter

---

1) Vgl. oben S. 230 f. und die Bezeichnungen der Christen S. 186.

2) So Th. Schott z. 1 Petr. 1, 2, S. 6. Vgl. außer der Briefüberschrift besonders 1, 15 ff.; 2, 9 f.

3) Matth. 18, 1 ff. 19, 13 ff. Mark. 9, 34 ff.; 10, 13 ff. Luk. 9, 46 ff. 18, 15 ff.

4) vis. III, 8, p. 23, 16. sim. IX, 15, p. 129, 7.

5) Phil. leg. ad Caj. ed. Mangey II, 580.

benutzt haben soll [1]), und ebenso von andren alten Schriftstellern hören, daß sie eben diese Eigenschaft unter der bildlich gemeinten Kindheit verstanden [2]), so wird diese Vorstellung, mag sie sich auch, wie bei Hermas selbst und bei Papias ohne Zweifel, an die betreffenden Worte Jesu angelehnt haben, welche sie nicht darboten, aus der petrinischen Stelle abzuleiten sein [3]). Allerdings begegnet einmal bei Paulus gegen seine sonstige Verwendung des Bilds vom kindlichen Alter [4]), und doch mit dieser verbunden, die Ermahnung: *τῇ κακίᾳ νηπιάζετε* (1 Kor. 14, 20); aber gerade hier lautet sie nur wie ein Anklang an eine sonst übliche Verwendung des Bildes. Das Zusammentreffen des Hermas gerade mit dieser Stelle im Wort *νήπια* will bei der sonstigen Abhängigkeit von der petrinischen Stelle um so weniger besagen, als er an andrer Stelle gerade das Wort des Petrus *βρέφη* [5]) gebraucht, wiederum mit mehrmaligen *κακία, ἀκακία, πονηρία* verbunden: *Ὡς νήπια βρέφη εἰσιν, οἷς οὐδεμία κακία ἀναβαίνει ἐπὶ τὴν καρδίαν, οὐδὲ ἔγνωσαν, τί ἐστι πονηρία, ἀλλὰ πάντοτε ἐν νηπιότητι διέμειναν . . . Μετὰ νηπιότητος διέμειναν πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς αὐτῶν ἐν τῇ αὐτῇ φρονήσει. Ὅσοι οὖν διαμενεῖτε, φησί, καὶ ἔσεσθε ὡς τὰ βρέφη, κακίαν μὴ ἔχοντες, πάντων τῶν προειρημένων ἐνδοξότεροι ἔσεσθε· πάντα γὰρ τὰ βρέφη ἔνδοξά ἐστι παρὰ τῷ θεῷ καὶ πρῶτα παρ' αὐτῷ. Μακάριοι οὖν ὑμεῖς, ὅσοι ἂν ἄρητε ἀφ' ἑαυτῶν τὴν πονηρίαν, ἐνδύσησθε δὲ τὴν ἀκακίαν* (sim. IX, 29). Ein Einfluß der Worte Jesu auf diese Darstellung, mehr noch auf die in sim. IX, 31, soll nicht geleugnet, vielmehr an seinem Ort besprochen werden.

Mancherlei Verwandtschaft des Gedankens und Ausdrucks ließe

---

1) Eus. h. e. III, 39, 17.

2) Maxim. in op. Dionys. Areop. ed. Corder. I, p. 32: *Τοὺς κατὰ θεὸν ἀκακίαν ἀσκοῦντας παῖδας ἐκάλουν ὡς καὶ Παπίας δηλοῖ βιβλίῳ πρώτῳ τῶν κυριακῶν ἐξηγήσεων καὶ Κλήμης ὁ Ἀλεξανδρεὺς ἐν τῷ παιδαγωγῷ.*

3) Cf. Clem. Alex. paed. I, § 44 mit § 14.

4) 1 Kor. 3, 1; 13, 11. Gal. 4, 3. Ephes. 4, 14. Vgl. Hebr. 5, 13.

5) Von den Evangelisten hat nur Lukas (18, 15) dies Wort in dem betreffenden Zusammenhang. Die apocal. Petr. (Hilgenf. nov. test. extr. canon. IV, p. 75 sq.) scheint von 1 Petr. 2, 2 abhängig.

sich noch nachweisen. Daß der Geist Christi in den Propheten vor Christus wirksam gewesen, hat vor Hermas [1]) Niemand so unumwunden ausgesprochen wie Petrus (1, 11). Die Worte ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν τῆς συντελείας φανερὸς ἐγένετο (sim. IX, 12) haben wie an andren Stellen des N. T.'s auch 1 Petr. 1, 20 ihre Parallele. Die Erklärung des Thurmbaus im Wasser: ὅτι ἡ ζωὴ ὑμῶν δι' ὕδατος ἐσώθη καὶ σωθήσεται (vis. III, 3), erinnert deutlich genug an 1 Petr. 3, 20 f. Dahingegen kann die Meinung von der Predigt der Apostel in der Unterwelt jedenfalls in der Bestimmtheit, welche sie bei Hermas hat, nicht aus den Stellen 1 Petr. 3, 19 und 4, 6 abgeleitet werden. Denn an der ersteren Stelle wird auf alle Fälle nicht von einer an die Gerechten des Alten Bundes gerichteten Predigt des Heils, sondern von einer nur zum Gericht der Verächter der göttlichen Verkündigung gereichenden Bezeugung Christi geredet [2]); und an zweiter Stelle wird noch gar nicht gesagt, durch wen die Predigt geschehen sei. Die allgemeine Ansicht der alten Kirche, daß Christus selbst den Todten in der Unterwelt gepredigt habe, gründete sich gleichfalls nicht auf die petrinischen Stellen. Denn Irenäus, welcher dieselbe wiederholt als seine eigene zweifellose Ueberzeugung [3]) und als Ueberlieferung von einem jener kleinasiatischen Senioren [4]) vorträgt, stützt sie immer nur auf eine pseudojeremianische Stelle [5]), von welcher schon Justin klagte, daß die Juden sie aus ihrem Jeremia getilgt hätten, und demnächst auf Eph. 4, 9 f. Auch Marcion hat sich jene Meinung in seiner Weise angeeignet [7]), so daß ihre allgemeine Verbreitung ebensosehr bezeugt, als ihre Wurzel unbekannt hat. Erst Clemens von Alexandrien führt die petrinischen Stellen [8]) dafür

---

[1]) sim. IX, 15, p. 129, 27 sqq. Cf. Clem. homil. III, 20. Aber dort erinnert schon c. 19 das εὐλόγει τοὺς λοιδοροῦντας an den Brief des Petrus (2, 23). Vgl. ferner das Stellenverzeichnis bei Lagarde S. (31).

[2]) Vgl. Schott z. d. St. S. 236 ff., dessen Auffassung ich mir im Uebrigen nicht angeeignet haben will.

[3]) Iren. IV, 22, 1; 33, 1. 12; V, 31, 1.

[4]) 1 l. IV, 27, 2.

[5]) l. l. III, 20, 4 schreibt er sie dem Jesaja zu.

[6]) dial. c. Tryph. 72 extr.

[7]) Iren. I, 27, 3. Epiph. haer. 42, 4.

[8]) strom. VI, § 45. Obwohl er Petrus nicht nennt, sind doch die

an und verbindet mit derselben unbedenklich den Satz des Hermas durch die Erwägung, daß es natürlich gewesen sei, daß die Besten der Jünger auch im Jenseits die Nachfolger des Meisters geworden seien [1]. Da also die erste petrinische Stelle sowohl nach richtiger Auslegung als nach geschichtlichen Zeugnissen nicht die Quelle jener altchristlichen Meinung und ebensowenig der davon gänzlich verschiedenen Anschauung des Hermas gewesen sein kann, so haben wir zwei ursprünglich von einander und von 1 Petr. 3, 19 unabhängige Formen für den Gedanken der alten Kirche zu constatiren, daß die vorchristlichen Menschen in der Unterwelt das Evangelium zu hören bekommen.

Dieser allgemeine Gedanke könnte vielleicht auch 1 Petr. 4, 6 ausgesprochen sein, ohne daß beim Mangel alles historischen Anhalts diese Stelle als Quelle desselben gelten könnte. Da endlich die Vermuthung, daß ein apokryphisches Evangelium die Quelle sei [2], jeder Stütze entbehrt, so ist anzunehmen, worauf uns auch die mündliche Ueberlieferung aus apostolischen Kreisen bei Irenäus führt, daß die doppelte Ueberzeugung von der unbedingten Heilsnothwendigkeit des Glaubens an den gepredigten Christus und von der Beseligung derer, welche vor seiner Erscheinung das göttliche Wohlgefallen gehabt haben, in weiten Kreisen der Kirche früh die Meinung erzeugt habe, daß auf ganz außerordentlichem Wege den vor Christus Verstorbenen das Evangelium gepredigt worden sei. Daß man aber dafür bis zum Ende des 2. Jahrhunderts so fern liegende Stellen wie Eph. 4, 9 f. [3]) und so zweifelhafte wie jene apokryphische Jeremiasstelle citirte, scheint zu beweisen, daß man 1 Petr. 3, 19 noch nicht von einer heilbringenden Predigt deuten

---

Worte ausreichend deutlich, um als Combination beider Stellen gelten zu können.

[1]) l. l. u. II, § 43—47. Eine Verbindung zwischen 1 Petr. 3, 19 und sim. IX, 16 gewinnt er durch den Satz: *ἐπακούσαντες τῆς τοῦ κυρίου φωνῆς εἴτε τῆς αὐθεντικῆς εἴτε καὶ τῆς διὰ τῶν ἀποστόλων ἐνεργούσης.* Weitere Variationen und Ausspinnungen s. in excerpt. Theodot. Clem. ed. Sylb. p. 337, bei Hippolytus (vgl. Döllinger, Hippolytus u. Callistus S. 355) und Origenes (Redepenning, Origenes II, 403. Anm. 6).

[2]) So Schwegler, nachap. Zeitalter I, 218. Anm. 2; S. 332. Anm. 1.

[3]) So noch Tertull. de anima c. 55.

mochte und daher auch 4, 6 nicht so verwenden zu dürfen glaubte. Hermas aber ist keineswegs dadurch überrascht, daß die alttestamentlichen Frommen dem Volk des Sohnes Gottes einverleibt werden, sondern nur darüber, daß sie aus dem die Taufe bedeutenden *βυθός* kommen müssen, da sie doch bei ihrem Leben den Geist des Sohnes Gottes gehabt haben [1]). Daß ihnen bei dieser Gelegenheit auch der Name des Sohnes Gottes gepredigt wird, ist offenbar das minder Neue und Ueberraschende. Es wird daher die Annahme nicht zu gewagt sein, daß Hermas die Ueberzeugung von der Theilnahme der vorchristlichen Frommen an dem durch Christus bereiteten Heil und von der zu dem Ende nothwendigen Vollendung ihrer Glaubenserkenntnis mit der ganzen alten Kirche nur getheilt habe, daß aber die ihm neue Erkenntnis in dem Zwiefachen bestanden habe, daß jene getauft werden müssen, und daß Predigt wie Taufe ihnen durch die Apostel und Lehrer des Sohnes Gottes vermittelt wird. Wenn auch der erste dieser beiden Gedanken an einer Interpretation der Worte: *νεκροῖς εὐηγγελίσθη, ἵνα . . . ζῶσι . . . κατὰ θεὸν πνεύματι* [2]) einen Anhalt gefunden haben möchte, so doch nicht der zweite, und es bleibt die Frage, woher er stamme. Je auffallender er in einem Buch erscheint, welches keinerlei Mysterien des Jenseits aufzuhellen sich bemüht, und es auf Gewinnung neuer dogmatischer Erkenntnisse nirgendwo abgesehn hat; je deutlicher ferner gerade in diesem erklärenden Theil die bewußte Denkthätigkeit des Schriftstellers sich vordrängt [3]), um so weniger ist anzunehmen, daß diese merkwürdige Verwendung der ersten Prediger des Evangeliums zur Vollendung der alttestamentlichen Ge-

---

[1]) sim. IX, 16, p. 130, 8 sqq.

[2]) Vgl. 1 Petr. 4, 6 mit dem Wortlaut sim. IX, 16, p. 130. 10—19. — Mit der später, aber schon vor Tertull. de baptismo 12, viel ventilirten Frage, wie den Aposteln der Mangel der Taufe ersetzt worden sei (vgl. Cotelier z. d. St.), macht sich Hermas noch nichts zu schaffen. Es ist ihm vielmehr anstößig, daß sie mitgetauft werden.

[3]) Zum Beweis diene die fragliche Stelle selbst. Hermas hat bis dahin (IX, 16) gar noch nicht gehört, daß der *βυθός* die Taufe bedeute, konnte es auch aus der dritten Vision nicht erschließen, und doch sieht er einen Widerspruch darin, daß jenen einerseits der Besitz des Geistes zugesprochen wurde, und sie doch nicht getauft werden.

rechten eine unvorbereitete Eingebung des prophetischen Geistes sei. Als Ansicht wenigstens, als Vermuthung muß Aehnliches vorher ausgesprochen sein, und wir werden im ferneren Verlauf dieser Untersuchungen auf die Fundgrube stoßen.

Nach dieser ausführlichen Digression von zunächst nur negativem Ergebnis kehre ich zu dem noch unvollendeten Nachweis wirklicher Bezüge zwischen dem Hirten und dem ersten Petrusbrief zurück und lasse mich wiederum durch die wiederholte Anwendung eines charakteristischen Ausdrucks innerhalb eines kleinen Umkreises leiten. Vergleichen wir [1]) mit einander folgende Stellen:

1.	2.	3.	4.
1 Petr. 5, 7:	vis. IV, 2:	ibid.:	vis. III, 11:
πᾶσαν τὴν μέριμναν ὑμῶν ἐπιρίψαντες ἐπ᾽ αὐτόν, ὅτι αὐτῷ μέλει περὶ ὑμῶν.	*ἐπιρίψαντες τὰς μερίμνας ὑμῶν ἐπὶ τὸν κύριον καὶ αὐτὸς κατορθώσει αὐτάς.*	*τὴν μέριμνάν σου ἐπὶ τὸν θεὸν ἐπέριψας.*	*ἑαυτῶν τὰς μερίμνας οὐκ ἐπερίψατε ἐπὶ τὸν κύριον,*

so wird dies Zusammentreffen schon deshalb kaum auf gemeinsamer Abhängigkeit des Petrus und des Hermas von Ps. 55, 23 [2]) beruhen, weil ich keine einzige hinter einander mehrfach wiederholte Redewendung des Hermas auf ein alttestamentliches Vorbild zurückzuführen weiß. Zudem begegnet die mit Petrus zumeist zusammentreffende Stelle (vis. IV, 2) in einem Zusammenhang, in welchem es sich nicht um irgend welche persönliche Noth des Einzelnen handelt, sondern, wie bei Petrus [3]), um das mit der Erscheinung der ewigen Herrlichkeit endigende Leiden der Christenheit. Es ist möglich, daß eine natürliche Ideenassociation von der Beschreibung des furchtbaren Ungeheuers der vierten Vision zu dem Gedankenkreis der petrinischen Stelle überführte, in welcher der die Christen durch Leiden versuchende Teufel als brüllender Löwe vorgestellt wird. Um so näher liegt diese Vermuthung, als gerade in der vierten Vision ein nur von Petrus unter allen Schriftstellern des N. T.'s

---

1) Vgl. Kirchhofer a. a. O. S. 268.

2) *ἐπίριψον ἐπὶ κύριον τὴν μέριμνάν σου, καὶ αὐτός σε διαθρέψει.*

3) 1 Petr. 5, 8 ff.

angewandtes Bild für das von dem gegenwärtigen Weltlauf unzertrennliche Leiden der Christen vorkommt. Während nämlich alle Uebrigen das Feuer nur als Bild des göttlichen Zorns und des Endgerichts verwenden, nennt Petrus die mancherlei Anfechtungen des diesseitigen Christenstandes ein Läuterungsfeuer [1]). Ebenso Hermas [2]). Beider Ausdruck, wie ihn die folgende Nebeneinanderstellung zeigt, kann kaum unabhängig von einander entstanden sein.

1 Petr. 1, 6 f.	vis. IV, 3:
ὀλίγον ἄρτι εἰ δέον λυπηθέντες ἐν ποικίλοις πειρασμοῖς, ἵνα τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως πολυτιμότερον χρυσίου τοῦ ἀπολλυμένου, διὰ πυρὸς δὲ δοκιμαζομένου, εὑρεθῇ εἰς ἔπαινον καὶ δόξαν καὶ τιμὴν ἐν ἀποκαλύψει I. X.	*τὸ δὲ χρυσοῦν μέρος ὑμεῖς ἐστὲ οἱ ἐκφυγόντες τὸν κόσμον τοῦτον· ὥσπερ γὰρ τὸ χρυσίον δοκιμάζεται διὰ πυρὸς καὶ εὔχρηστον γίνεται, οὕτως καὶ ὑμεῖς δοκιμάζεσθε οἱ κατοικοῦντες ἐν αὐτῷ. Οἱ οὖν ἐμμείναντες καὶ πυρωθέντες ὑπ᾽ αὐτοῦ καθαρισθήσεσθε. Ὥσπερ τὸ χρυσίον ἀποβάλλει τὴν σκωρίαν αὐτοῦ, οὕτω καὶ ὑμεῖς ἀποβαλεῖτε πᾶσαν λύπην.*

Nimmt man hinzu, daß Hermas diesen Erfolg der durch die ganze Gegenwart sich hindurchziehenden Leiden ebenso wie Petrus in dem unmittelbar darauf beschriebenen Eintritt des künftigen Aeons zu Tage treten läßt, und daß Petrus wieder in einem andern Zusammenhang, dessen Einfluß auf Hermas gleich am Anfang dieser Untersuchung sehr wahrscheinlich wurde [3]), dasselbe Leiden eine *πύρωσις* nennt, welche die Christen nicht befremden sollte, und daß endlich die dort sich findende Seligpreisung der als Christen und um des Namens Christi willen Leidenden, sowie die Aufforderung, Gott deshalb und dadurch zu preisen, bei Hermas gleichfalls sachlich und wörtlich nachklingt [4]), so erwächst aus all' diesen Wahrscheinlich-

---

[1]) 1 Petr. 1, 6 f. vgl. 4, 12. Damit kann 1 Kor. 3, 12 f. nicht verglichen werden. Apokal. 3, 18 ist nur Wortanklang.

[2]) Vgl. die Auslegung oben S. 319 ff.

[3]) 4, 12—17.

[4]) Vgl. 1 Petr. 4, 14 ff. mit sim. IX, 28: *Ὑμεῖς δὲ οἱ πάσχοντες ἕνεκεν τοῦ ὀνόματος δοξάζειν ὀφείλετε τὸν θεόν, ὅτι ἀξίους ὑμᾶς ἡγήσατο ὁ θεός, ἵνα τούτου τὸ ὄνομα βαστάζητε . . . οὐκοῦν μᾶλλον μακαρίζετε ἑαυτούς.*

keiten derjenige Grad der Gewißheit, welcher auf solchem Boden überhaupt gewonnen werden kann. Aber wir müssen auf die Gefahr hin, daß ein Nachfolger Schweglers [1]) dadurch in der Meinung bestärkt werde, der zweite Brief des Petrus bilde den Hirten nach, und auf die andre hin, daß Reuß [2]) einen neuen Beweis jener Apologetik darin erkennen sollte, welche das 2. Jahrhundert sein Christenthum nur aus diesem Briefe schöpfen läßt, noch einen Schritt weiter gehn, wenn er auch nicht so sicher sein sollte als die bisherigen. Es sind schon der Aehnlichkeiten im Sprachgebrauch und der Anschauungsweise zwischen dem Hirten und dem zweiten petrinischen Brief so viele, daß sie an dieser Stelle nicht unerwähnt bleiben dürfen. Schon in den oben ausgeschriebenen Sätzen der vierten Vision könnte die Bezeichnung der durch den Eintritt in die Kirche sich vollziehenden sittlichen Aussonderung der Christen aus der Welt als einer damals geschehenen Flucht an die nächst Hebr. 6, 18 einzigen Parallelen, die dazu im N. T. zu finden sind, erinnern [3]), an Petr. 1, 4; 2, 20. An derselben Stelle, welche in gleichem Maße von petrinischen Gedanken, Worten und Bildern durchzogen ist, wie andre von solchen des Jakobus, wird gesagt, daß die Welt durch Blut und Feuer zu Grunde gehn wird [4]), während anderswo nur des Feuers gedacht wird, von welchem alles jetzt grünende, dann im künftigen Aeon dürre Holz wird verbrannt werden [5]). Nun ist freilich der Gedanke, daß das Gericht über alles Widergöttliche, also auch über die gegenwärtige Weltgestalt, sich durch Feuer vollziehe, ein so allgemein biblischer, daß man keine Stellen dafür anführen mag und sich wundern muß, daß Clemens von Rom dafür außer den apostolischen und prophetischen Stellen die Sibylle citiren mochte [6]), zumal er nicht einmal wie 2 Petr.,

---

1) a. a. O. I, 513.

2) Gesch. d. h. Schr. 3. Aufl. S. 256 f.

3) Vgl. Kirchhofer S. 277.

4) vis. IV, 3: δεῖ τὸν κόσμον τοῦτον δι' αἵματος καὶ πυρὸς ἀπόλλυσθαι.

5) sim. IV.

6) In der Stelle, welche Hilgenfeld dem siebenundfünfzigsten Kapitel zugeschrieben hat, nov. test. I, p. 61.

Hermas und Justin [1]) von einer Weltumwandlung durchs Feuer redet. Daß Justin an der ersteren Stelle die Sibylle und den Hystapis anführt, hat seinen zureichenden Grund an der Bestimmung seiner Schrift und dem Zusammenhang des Kapitels, in welchem er zeigen will, wie ungerecht man verfahre, wenn man aus christlichem Munde nicht hören wolle, was jeder heidnische aussprechen dürfe. Daß er aber an der zweiten Stelle sich nicht enthalten kann, auch für seine heidnischen Leser den *κατακλυσμός* zu Noah-Deukalions Zeit mit der schließlichen *ἐκπύρωσις* zusammenzustellen, ist ebenso merkwürdig, als daß Hermas so dicht neben einander des doppelten *πυροῦσθαι* gedenkt, desjenigen, welches der erste, und desjenigen, welches der zweite Petrusbrief [2]) erwähnt. Daß in der Beschreibung des Ungeheuers, dessen Farben hier gedeutet werden, ein mit dem sehr seltenen petrinischen Ausdruck *ῥοιζηδὸν παρελεύσονται* sich berührendes *ἤρχετο . . . ῥοίζῳ* [3]) sich findet, betone ich nicht. Viel wichtiger ist, daß der ganze Zusammenhang der petrinischen Stelle nicht bloß in der vierten Vision, sondern in allen vieren bedeutsame Analogieen hat. Die künftige Wandlung Himmels und der Erde wird auch vis. I, 3 wie 2 Petr. 3, 5 mit der Bildung der ersten Welt aus Wasser zusammengestellt. In solchem Zusammenhang ist die Nebeneinanderstellung der Worte erlaubt.

οὐρανοὶ ἦσαν ἔκπαλαι καὶ γῆ ἐξ ὕδατος καὶ δι' ὕδατος συνεστῶσα τῷ τοῦ θεοῦ λόγῳ.	*τῷ ἰσχυρῷ ῥήματι πήξας τὸν οὐρανὸν καὶ θεμελιώσας τὴν γῆν ἐπὶ ὑδάτων*

Die Zweifler an der Erfüllung der Verheißung, welche Petrus weissagt (3, 3 f.) und welche Hermas (vis. III, 4) aufrichten soll, sind zwar verschiedener Art; aber die Reflexionen, welche ihnen Petrus in den Mund legt, sind keine andern als die, welche nach der ganzen Darstellung des Hermas [4]) zu seiner Zeit ein Erschlaffen der christlichen Hoffnung beförderten; und wie Petrus die Christen auf die *προειρημένα ῥήματα ὑπὸ τῶν ἁγίων προφητῶν* (3, 2),

---

1) apol. I, 20; II, 7.

2) 2 Petr. 3, 7—13.

3) vis. IV, 1, p. 31, 4. Vgl. jedoch auch Bel. et Drac. v. 36 u. a. Stellen bei Schleusner s. v.

4) Vgl. oben S. 269 ff.

auf die geschriebene Weissagung (1, 20) verweist, so die Mutter-Kirche auf *τὰ προγεγραμμένα* (vis. IV, 3 extr.). Auch die Anschauung, daß der unerwartete Aufschub des Endes ein Ausfluß der göttlichen Langmuth gegen die Christen sei, damit sie alle Buße thun können, haben wir als einen Grundgedanken des Hirten erkannt [1]); und es verdient wiederum alle Beachtung, daß an der Stelle des Hirten, wo am unumwundensten die Möglichkeit der Bekehrung für Alle ausgesprochen wird, der Ausdruck sich dem petrinischen nähert:

2 Petr. 3, 9:	sim. VIII, 11:
μακροθυμεῖ εἰς ὑμᾶς, μὴ βουλόμενός τινας ἀπολέσθαι ἀλλὰ πάντας εἰς μετάνοιαν χωρῆσαι.	*ὁ κύριος ἔπεμψε με σπλαγχνισθεὶς πᾶσι δοῦναι τὴν μετάνοιαν καίπερ τινῶν μὴ ὄντων ἀξίων διὰ τὰ ἔργα αὐτῶν· ἀλλὰ μακρόθυμος ὢν ὁ κύριος θέλει κ. τ. λ.*

Es ist das Zusammentreffen um so auffallender, da, wenn ich nicht irre, von den vielen Stellen des Hirten, welche die Bußgnade auf eine Gesinnungsrichtung Gottes zurückführen, nur diese, worin das *πᾶσι* betont wird, der *μακροθυμία* gedenkt. Sollte es ferner zufällig sein, daß gerade im achten Gleichnis, welches auch in bildlichem Ausdruck die Allgemeinheit der jetzt angebotenen Gnade ausspricht [2]), der Inhalt der christlichen Predigt, Christus selbst, als ein durch die Predigt den Menschen eingeflößtes Gesetz, als der eine alle *ἐντολαί* in sich schließende *νόμος* bezeichnet wird, eine Anschauung, welche jedenfalls an der einheitlichen *ἐντολή* 2 Petr. 2, 21; 3, 2 die entsprechendste Parallele hat? Vergleichen wir ferner die erste dieser beiden Stellen mit Einschluß des zwanzigsten Verses mit der Auseinandersetzung sim. IX, 17 u. 18, so müßte ein wunderbarer Zufall obwalten, wenn nicht die völlige Uebereinstimmung in der Sache verbunden mit mehr als einem Wortanklang eine Abhängigkeit der einen Schrift von der andern bewiese. Es ist richtig, daß die Worte: *πάλιν ἐγένοντο, οἷοι πρότερον ἦσαν, μᾶλλον δε χείρονες*

---

1) Cf. sim. IX, 14, p. 127, 32 sqq.; X, 4, p. 149, 13 sqq. Dagegen liegt Röm. 2, 4 sachlich ferner, da dort nicht bloß von Christen die Rede ist.

2) sim. VIII, 2, p. 103, 22 sqq.

ebensogut an Matth. 12, 45 als an die ähnlich lautenden Worte 2 Petr. 2, 20 erinnern; aber nur Petrus und nicht Jesus handelt wie Hermas von solchen, welche der Gemeinde einverleibt worden und hernach wieder abgefallen sind; und dieselbe Erscheinung, die uns bisher schon so oft zu einem Resultat geführt hat, vollendet auch hier den Beweis. Nur an dieser Stelle und einer kurz vorher stehenden, wo aber das Objekt der Name des Sohnes Gottes ist [1]), nennt Hermas das Christwerden ein *θεὸν ἐπιγινώσκειν* und wiederholt nun folgendermaßen: *Πῶς, φημί, κύριε, ἐγένοντο χείρονες, θεὸν ἐπεγνωκότες; Ὁ μὴ γινώσκων, φησί, θεόν . . . . . ὁ δὲ θεὸν ἐπιγνούς . . . . . τὸν μὴ γινώσκοντα τὸν θεόν . . . οἱ μὴ ἐγνωκότες τὸν θεόν . . . οἱ δὲ τὸν θεὸν ἐγνωκότες.* Nehmen wir hinzu, daß Hermas anderwärts den Heilsweg eben da, wo er von einem nachträglichen Verlassen desselben redet, als *τὴν ὁδὸν τὴν ἀληθινήν* bezeichnet [2]), daß er die Gemeinschaft, aus welcher diese Abtrünnigen sich ausschließen, nur an der vorliegenden Stelle *τὸ γένος τῶν δικαίων* nennt, und gerade hier die Sünde als ein *μιαίνειν ἑαυτόν* faßt, so möchte bewiesen sein, daß die zwei Verse des zweiten Petrusbriefs, in welchen außer dem schon vorhin bei Hermas wieder gefundenen *ἀποφυγεῖν* im Sinn von Christwerden die Worte *τὰ μιάσματα τοῦ κόσμου . . . . ἐν ἐπιγνώσει τοῦ κυρίου . . . . γέγονεν αὐτοῖς τὰ ἔσχατα χείρονα τῶν πρώτων . . . ἐπεγνωκέναι τὴν ὁδὸν τῆς δικαιοσύνης, ἢ ἐπιγνοῦσιν ἐπιστρέψαι ἐκ τῆς παραδοθείσης αὐτοῖς ἁγίας ἐντολῆς* zu lesen stehn, nicht zufällig Alles das enthalten, was der nur unendlich viel breiteren Ausführung des Hermas in sim. IX, 17. 18 eigenthümlich ist und großen Theils im Bereich seines ganzen Buchs sich nicht wiederfindet.

Weniger läßt sich aus vielen anderen Anklängen folgern, welche möglicher Weise dem Sprachgebrauch eines kirchlichen Kreises angehören. Dahin rechne ich die Wiederkehr des im N. T. nur 2 Petr. 1, 11 sich findenden Ausdrucks *ἡ εἴσοδος εἰς τὴν αἰώνιον*

---

1) sim. IX, 16, p. 131, 8. Dagegen kann sim. IV, p. 83, 23 nicht verglichen werden.

2) vis. III, 7, p. 21, 24, womit der ganze Passus, ferner vis. III, 2. mand. VI, 1. sim. VIII, 9 zu vergleichen ist, vor allem aber 2 Petr. 2, 2: *ἡ ὁδὸς τῆς ἀληθείας* und 2, 15. Vgl. Kirchhofer S. 277.

βασιλείαν in sim. IX, 12, p. 126, 1, wo nach dem Vorangehenden *εἴσοδος πρὸς τὸν κύριον* gleichbedeutend mit *εἴσοδος εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ* ist [1]); ferner die ausdrückliche Beziehung der beim Eintritt in die Gemeinde empfangenen Sündenvergebung auf die bis dahin begangenen Sünden bei Petrus und Hermas [2]); ebenso den sehr häufigen Gebrauch von *ἐπίλυσις* bei Hermas [3]), die Anschauung vom Wesen der Prophetie [4]), Ausdrücke wie *βασανίζειν τὴν ψυχήν* [5]). Eher ließe sich schon fragen, ob zwischen den beiden Tugendreihen 2 Petr. 1, 5 ff. und vis. III, 8 ein Abhängigkeitsverhältnis bestehe, da beide ebenso wie die vollzähligere des neunten Gleichnisses mit *πίστις* beginnen und mit *ἀγάπη* schließen. Eine Nachahmung dürfte man das keinenfalls nennen; denn nicht nur erhält die Aufzählung bei Petrus durch den Zusammenhang einen sehr andern Sinn, als sie bei Hermas hat; es ist auch die Zahl 8 und die Verschiedenheit der zwischen den beiden Endpunkten liegenden Begriffe bei Petrus [6]) dem entgegen. Gleichwohl ist die Uebereinstimmung in der von Hermas so beharrlich festgehaltenen Vorstellung, daß *πίστις* und *ἀγάπη* die Pole alles Christenlebens sind, um so bemerkenswerther, als in seinem eigenthümlichen Gedankenkreis die *ἀγάπη* völlig zurücktritt, die *πίστις* selbst vielmehr Ende wie Anfang ist [7]), so daß eine in sich selbst einmündende Kreislinie, eine allegorische Darstellung des *ἐκ πίστεως εἰς πίστιν*, seine eigene Anschauung genauer wiedergeben würde als diese Stufenleiter. Sollte sie also nicht von anderswoher ihm geläufig geworden sein?

Weniger deutlich ist jedenfalls, wenn er überhaupt vorhanden

---

1) Vgl. jedoch das folgende Kapitel über den Hebräerbrief.

2) Vgl. die oben S. 348, Anm. 2 citirten Stellen mit 2 Petr. 1, 9: *λήθην λαβὼν τοῦ καθαρισμοῦ τῶν πάλαι αὐτοῦ ἁμαρτημάτων*.

3) z. B. sim. V, 6, p. 91, 4; VIII, 11, p. 111, 25; IX, 13, p. 127, 24 vgl. 2 Petr. 1, 20, das Verb jedoch auch Mark. 4, 34

4) Vgl. mand. XI mit 2 Petr. 1, 21.

5) 2 Petr. 2, 8; sim. VI, p. 99, 14.

6) Nur die *ἐγκράτεια* und allenfalls die *γνῶσις* (= *σύνεσις, ἐπιστήμη*) kehrt bei Hermas wieder. — Ignatius (Ephes. 14 cf. c. 9; Magn. 1. 5. 13; Smyrn. inscr. c. 6) scheint von Hermas abhängig. Vgl. besonders Ephes. 14 mit mand. VIII, p. 58, 9 sq. 13.

7) Vgl. oben S. 172.

ist, der Einfluß der Schilderung der falschen Propheten und Lehrer wie ihrer Anhänger 2 Petr. 2, 1 ff.; 3, 3 ff. auf die entsprechenden Theile des Hirten [1]). Denn die Vorwürfe der sittlichen Laxheit, der Habsucht, der nur scheinbaren Frömmigkeit, der Abhängigkeit ihrer Lehre von den Gelüsten ihrer Anhänger, der Dreistigkeit begegnen in allen solchen Schilderungen. Man findet 2 Tim. 3, 2 und 4, 8 ziemlich in den zwei Classen von sim. IX, 19 wieder. Aber eine Abhängigkeit der aus dem Leben gegriffenen Bilder des Hirten von der einen oder andern neutestamentlichen Stelle läßt sich nicht nachweisen. Anders steht's mit der mehr theoretisch gehaltenen Beschreibung der irdischer Lust Ergebenen im sechsten Gleichnis. Es soll dort das Verhältnis von sündlichem Leben und Strafe Gottes auseinandergesetzt werden, ohne daß bestimmte Persönlichkeiten aus der römischen Gemeinde dem Hermas vorzuschweben scheinen. In solchem Zusammenhang ist daher von vorneherein eher ein Einfluß des Gelernten, Gewußten wahrscheinlich. Diese Stelle enthält, wie gezeigt wurde, stärkste Anzeichen einer Beeinflussung durch Jak. 5, 5. Die vom Schlachtvieh gebrauchten Ausdrücke *τρυφᾶν καὶ σπαταλᾶν* mußten als Keim des ganzen Gleichnisses gelten. Eine ganz andere Verbindung herrscht noch viel beharrlicher in der Deutung des Gleichnisses vor. Der Hirt der Heerde ist *ἄγγελος τρυφῆς καὶ ἀπάτης* (c. II, p. 93, 11). Diese Worte kehren nun in folgender Weise wieder: *ἀπατῶν αὐτοὺς ταῖς ἐπιθυμίαις ταῖς πονηραῖς . . . πορεύονται ἀπάταις καὶ τρυφαῖς ματαίαις . . . παραδεδωκότες ἑαυτοὺς ταῖς τρυφαῖς καὶ ἀπάταις . . . τῇ τρυφῇ καὶ ἀπάτῃ* (c. 2) . . . *πορευθέντας ταῖς ἐπιθυμίαις καὶ ἀπάταις τοῦ αἰῶνος τούτου* (c. 3) . . . *οἱ τρυφῶντες καὶ ἀπατώμενοι . . . τρυφῶσι καὶ ἀπατῶνται . . . τοὺς οὕτω τρυφῶντας . . . τῆς τρυφῆς καὶ ἀπάτης ὁ χρόνος ὥρα ἐστὶ μία . . . ἐὰν οὖν μίαν ἡμέραν τρυφήσῃ τις καὶ ἀπατηθῇ, μίαν δὲ ἡμέραν βασανισθῇ, ὅλον ἐνιαυτὸν ἰσχύει ἡ ἡμέρα τῆς βασάνου. Ὅσας οὖν ἡμέρας τρυφήσει τις . . . τῆς τρυφῆς καὶ ἀπάτης ὁ χρόνος ἐλάχιστός ἐστιν* (c. 4) . . . *περὶ τοῦ χρόνου τῆς ἀπάτης καὶ τρυφῆς . . . ὁ τρυφῶν καὶ ἀπατώμενος μίαν ἡμέραν . . . ἡ γὰρ τρυφὴ καὶ ἀπάτη μνήμας οὐκ ἔχει . . . ἡ*

[1]) mand. XI. sim. VIII, 6; IX, 19. 22.

δὲ τιμωρία καὶ ἡ βάσανος ὅταν κολληθῇ τῷ ἀνθρώπῳ μίαν ἡμέραν, μέχρις ἐνιαυτοῦ τιμωρεῖται καὶ βασανίζεται . . . . . βασανιζόμενος οὖν καὶ τιμωρούμενος ὅλον τὸν ἐνιαυτὸν μνημονεύει ποτε τῆς τρυφῆς καὶ ἀπάτης . . . . πᾶς οὖν ἄνθρωπος ὁ τρυφῶν καὶ ἀπατώμενος οὕτω βασανίζεται, ὅτι ἔχοντες ζωὴν εἰς θάνατον ἑαυτοὺς παραδεδώκασι (c. 5). Dieser Fall übertrifft alles bisher Beobachtete an Sonderbarkeit, und ich muß fürchten, den Eindruck eines battologischen Styls, welchen schon der vollständige Text macht, durch dies Excerpt gesteigert zu haben. Man könnte denken, die beständige Wiederholung der zwei Begriffe Lust und Trug beruhe diesmal nicht auf einer Abhängigkeit der Gedankenbildung von einem dem Gedächtnis tief eingeprägten fremden Wort, wie wir es bisher fanden, sondern auf dem Streben, den selbstgewählten Namen des Engels zu verwerthen, und auf Spracharmuth. Bis zu einem gewissen Grade ist letztere zuzugestehn, wenn auch kein irgendwie mit dem vorliegenden vergleichbarer Fall sich finden läßt, es sei denn, das wir es wie im neunten Mandat mit einer Reproduction biblischer Worte zu thun haben. Nun tritt aber mit dem vierten Kapitel ein dritter Begriff hinzu und behauptet sich mit gleicher Zähigkeit. Es soll die Flüchtigkeit der trügerischen Lust und die Schwere der unausbleiblichen Strafe durch ein ideales Zeitmaß beider ausgedrückt werden. Nachdem nun zunächst der dazu in jeder Hinsicht geeignetste Ausdruck ὥρα angewendet worden ist, tritt an dessen Stelle ἡμέρα, um von da an nicht mehr zu weichen. Daß das Zahlwort dabei nur dem Gegensatz sein Dasein verdankt, zeigt schon das Wort ἡ ἡμέρα τῆς βασάνου. Fänden wir eine Stelle, wo von τρυφή und ἀπάτη und ἡμέρα in solcher Weise die Rede wäre, daß ἡμέρα die Dauer jener bezeichnete, so ließe sich nicht zweifeln, daß wir die Grundstelle der ganzen Exposition des Hermas gefunden hätten. Lesen wir nun in jener Schilderung der allen Lüsten fröhnenden, sich selbst und Andre täuschenden Menschen der letzten Zeit 2 Petr. 2, 13 die Worte: ἡδονὴν ἡγούμενοι τὴν ἐν ἡμέρᾳ τρυφήν, σπῖλοι καὶ μῶμοι ἐντρυφῶντες ἐν ταῖς ἀπάταις αὐτῶν συνευωχούμενοι ὑμῖν, so möchte bewiesen sein, daß Hermas diese Stelle gelesen und im Gedächtnis gehabt hat. Denn kein Verständiger wird in diesem Fall das umgekehrte Verhältnis der Abhängigkeit für möglich erklären. Nun zeigen sich

gewiß noch andre Bezüge als Zeichen der Abhängigkeit. Der Schluß des Kapitels (V. 20f.) stellte sich schon als Quelle einer ähnlichen Ergießung des Hermas heraus. Auch diesmal hat er es mit Christen zu thun, welche „die Gebote des lebendigen Gottes vergessen" (c. 2), welche „von Gott abirren" [1]) und sich jenen verunreinigenden Lüsten ergeben. Das führte die Gedanken um so mehr auf das ganze Kapitel 2 Petr. 2, unter der Voraussetzung, daß es nach seinen wesentlichen Zügen Besitz seines Gedächtnisses war, als er diese verführten Menschen unter dem Bild von willenlos und unbarmherzig fortgetriebenen Schlachtschafen vorgestellt hatte. Petrus aber hatte sowohl die scheinbar freien Verführer, als die durch sie Verlockten in ihrer viehischen Versunkenheit mit Thieren verglichen. Ὡς ἄλογα ζῶα γεγεννημένα φυσικὰ εἰς ἅλωσιν καὶ φθοράν (V. 12 vgl. 22). Wie ungezwungen führte dann die Ideenassociation in diesen Gedankenzusammenhang des Petrus! Dann wird aber auch die Doppelbedeutung von φθορά, welche besonders in den Worten ἐν τῇ φθορᾷ αὐτῶν καὶ φθαρήσονται [2]) hervortritt, in der Doppelbedeutung von καταφθορά sim. VI, 2 wiedererkannt werden müssen. Die Geschilderten sind erstlich κατεφθαρμένοι ἀπὸ τῆς ἀληθείας (c. 2, p. 94, 9), stehn aber damit auch schon im Anfang des Gerichts. Letzteres wird deutlich als die andre Seite und wenigstens logisch als Folge der sittlichen Entartung hingestellt (c. 2, p. 93, 12 sqq. 16), dennoch aber durch das Wort καταφθορά bezeichnet (l. l. Z. 18f.), so daß also die doppelte Bedeutung desselben feststeht, obwohl das Interesse einer andren Unterscheidung, der nämlich zwischen diesem allmälig sich vollziehenden Verderben und dem definitiven, der καταφθορά und dem θάνατος, jene erste nicht so bedeutsam hervortreten läßt, wie es bei Petrus geschieht. Merkwürdig müßte es auch zugehn, wenn die bildliche Schilderung des Geschicks der zur Strafe für ihre Verwicklung in die alten Lüste ihres vorchristlichen Lebens dem Strafengel übergebenen Menschen sich nicht an ein Wort aus jener petrinischen Stelle vielleicht ganz unbewußt angelehnt hätte.

---

1) Vgl. 2 Petr. 2, 15 (καταλιπόντες τὴν εὐθεῖαν ὁδὸν ἐπλανήθησαν), auch V. 2 und 21 mit sim. VI, 3, p. 95, 18: τοὺς ἀποπλανωμένους ἀπὸ τοῦ θεοῦ καὶ πορευθέντας ταῖς ἐπιθυμίαις κ. τ. λ.

2) 2 Petr. 2, 12 vgl. V. 19 und Schott zu 2, 12, S. 101 ff.

Eine Einwirkung des ἐμπλακέντες (V. 20) ist nach allem Gesagten kaum zu verkennen in den Worten: ἔβαλεν αὐτὰ εἴς τινα τόπον κρημνώδη καὶ ἀκανθώδη (καὶ τριβολώδη), ὥστε ἀπὸ τῶν ἀκανθῶν καὶ τριβόλων μὴ δύνασθαι ἐκπλέξαι τὰ πρόβατα, ἀλλ' ἐμπλέκεσθαι εἰς τὰς ἀκάνθας καὶ τριβόλους. Ταῦτα οὖν ἐμπεπλεγμένα ἐβόσκοντο κ. τ. λ.

Ich halte damit den Beweis für die Behauptung für abgeschlossen, daß Hermas den zweiten Brief des Petrus nicht weniger genau gekannt hat als den ersten. Stünde mir die von mir behauptete Abfassungszeit des Hirten nicht unerschütterlich fest, so würde mich diese Thatsache in meiner Ansicht eher stören, als sie mir willkommen ist, weil ich nämlich eine aus dem Brief selbst gewonnene zuverlässige Antwort auf die noch schwebende Frage nach seiner Entstehung noch nicht zu geben vermag. Wie aber die Sache in der That liegt, muß ich postuliren, daß dieser Brief, dessen Stellung im neutestamentlichen Kanon am meisten und zuversichtlichsten beanstandet wird, wenigstens geraume Zeit vor den Jahren 97—100 geschrieben ist. Denn von Hermas ist es nach dem ganzen Charakter seines Denkens und Schreibens am wenigsten zu erwarten, daß er sich von einer literarischen Novität in einer Weise sollte haben beeinflussen lassen, welche eine langjährige Bekanntschaft und Gewöhnung zur natürlichen Voraussetzung hat.

IV.

Der Hebräerbrief.

Da dieser Brief dem Clemens, welcher das Buch des Hermas zu verbreiten beauftragt wird, sehr genau bekannt war und wie kein andrer ihm zum Muster auch für längere Ausführungen gedient hat [1]), so besteht von vorneherein das Vorurtheil zu Recht, daß er unsrem Verfasser nicht unbekannt gewesen sei. Daß er ihn um seines Lehrcharakters willen sollte mistrauisch angesehn haben, ist bei einem Manne undenkbar, auf welchen paulinische und petrinische Briefe ähnlichen Einfluß geübt haben als der des Jakobus. Es liegt eine Vergleichung des Hirten mit dem Hebräerbrief um so näher, weil dieser auf einen Kreis jüdischer Christen zu wirken beabsichtigte, welche unter dem Widerspruch der gegenwärtigen Wirklichkeit mit der Heilsverkündigung an der Wahrheit ihres Christenglaubens und der Gewißheit der Heilsvollendung irre zu werden Gefahr liefen. Wie nahe berührte sich der Anlaß seiner Abfassung mit dem Zustand der römischen Gemeinde, welcher die Offenbarungen des Hirten hervorrief! Der Unterschied freilich ist groß, daß die Erlahmung der Glaubensgewißheit jener hebräischen Christen nur eine allmälige Erschlaffung ist, während die römischen Christen zur Zeit des Hermas außerdem noch durch die letzten Ereignisse in eine

1) Vgl. die Zusammenstellungen bei Bleek, Hebräerbr. I, 90 ff. und Kirchhofer a. a. O. S. 233 ff.

Verwirrung der Gewissen gerathen sind, welche die Lehrer und Leiter der Gemeinde nicht zu lichten vermögen. Jene sind im Begriff irre zu werden, diese sind irre geworden. Jene ferner sind durch einen sehnsüchtigen Rückblick auf den israelitischen Cultus und ihre frühere Zugehörigkeit zur israelitischen Gemeinde beunruhigt, im Vergleich womit die Heilsgüter des Christenthums ihren Anforderungen an die Erfüllung der Verheißungen nicht mehr genügen wollen; diese dagegen stehen mit ihrem religiösen Denken durchaus auf dem Boden der christlichen Predigt, und wenn dieser unter ihren Füßen schwankt, so ist kein Rückfall in israelitisches Wesen, sondern nur völliger Abfall von aller Religion zu befürchten. Mit diesen Verschiedenheiten des Anlasses hängt auch die keiner Erörterung weiter bedürftige Verschiedenheit der Warnung, Beweisführung, Aufmunterung in beiden Schriften zusammen.

Die Dringlichkeit der Warnung ist jedenfalls die gleiche. Vergleicht man die erste Verkündigung des Hermas vis. II, 2 sq. mit Hebr. 3, 7 bis 4, 10, so scheint auf den ersten Blick eine gewisse Einwirkung unverkennbar. Der Gedanke, daß es gilt, heute sich dem göttlichen Ruf nicht zu verschließen, wenn man der Verheißungen noch theilhaftig werden soll, hat an sich eine Verwandtschaft mit dem jener Stelle des Hebräerbriefs. Es ist hier wie dort die Dringlichkeit der Aufforderung durch ein ideales Zeitmaß für die Möglichkeit ihrer Erfüllung ausgedrückt. Wir können von Hermas sagen, was Hebr. 4, 8 von Gottes Verkündigung durch David gesagt wird: *περὶ ἄλλης ἐλάλει μετὰ ταῦτα ἡμέρας*, und trotz der oben [1]) gegebenen Erklärung von *ὡρισμένης τῆς ἡμέρας ταύτης* kann ich mich nicht enthalten, darin eine Erinnerung an das *πάλιν τινὰ ὁρίζει ἡμέραν* (Hebr. 4, 7) durchschimmern zu sehn. Wenn aber dem so ist, so müßte doch wiederum ein wunderlicher Zufall es herbeigeführt haben, daß hier wie dort die Mahnung verschärft wird durch Erinnerung an einen Eidschwur Gottes, die dieser Predigt sich Verstockenden von der Theilnahme an der Erfüllung der Verheißungen ausschließen zu wollen. Wenn die Worte: *ὤμοσε γὰρ ὁ δεσπότης κατὰ τῆς δόξης αὐτοῦ ἐπὶ τοὺς ἐκλεκτοὺς αὐτοῦ· ἐὰν ὡρισμένης τῆς ἡμέρας ταύτης ἔτι ἁμά-*

---

[1]) S. 348; die ganze dortige Darlegung ist zu vergleichen.

τησις γένηται, μὴ ἔχειν αὐτοὺς σωτηρίαν, gleich darauf in folgender Fassung wiederkehren: ὤμοσε γὰρ ὁ κύριος κατὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, τοὺς ἀρνησαμένους τὸν κύριον αὐτῶν ἀπεγνωρίσθαι ἀπὸ τῆς ζωῆς αὐτῶν, so haben wir an Letzterem nur die christliche Verdeutlichung des alttestamentlichen Schwurs Gottes bei sich selbst [1]). Aber hier wie dort ist es ein Schwur des Zornes Gottes, dessen zum gleichen Zweck gedacht wird. Die Sünde, welche seine Verwirklichung zuzieht, wird im Hebräerbrief theils mit Worten der alttestamentlichen Anführung ein σκληρύνειν τὰς καρδίας (ὑμῶν) ὡς ἐν τῷ παραπικρασμῷ genannt, theils (V. 12) ἀπιστία ἐν τῷ ἀποστῆναι ἀπὸ θεοῦ ζῶντος. Sollte es wiederum Zufall sein, daß Hermas in eben diesem Zusammenhang bei aller Rüge, die auch ihn selbst trifft, damit getröstet wird: σώζει σε τὸ μὴ ἀποστῆναί σε ἀπὸ τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος? [2]) Bei so entscheidenden Kennzeichen einer Erinnerung an den inhaltlich so nah verwandten Abschnitt verzichte ich auf den Versuch, in der ausführlichen Erwähnung des Wüstenzugs im Hebräerbrief einen Anknüpfungspunkt für den Schluß der Verkündigung: τοῖς προφητεύσασιν ἐν τῇ ἐρήμῳ τῷ λαῷ zu suchen. Das aber ist doch wiederum sehr zu beachten, daß die Ermahnung zum Glauben von der Hinweisung auf das Ziel begleitet wird: ἵνα ἀπολάβωσιν ἐκ πλήρους τὰς ἐπαγγελίας μετὰ πολλῆς δόξης. Nicht das ist die Meinung, daß sie möglicherweise nur halben Antheil daran erlangen, denn τὰ αὐτὰ δῶρα καὶ αἱ αὐταὶ ἐπαγγελίαι werden bald darnach (vis. III, 2) allen Frommen zugesprochen; die Vorstellung ist vielmehr die, daß

---

[1]) Vgl. außer Hebr. 3, 11. 17 f.; 4, 3 ff. noch Hebr. 6, 13 ff.; 7, 20 f. 28.

[2]) vis. II, 3, p. 11, 4 sq. Es ist an sich schon beachtenswerth, daß dieser, wenn ich recht sehe, in der ganzen biblischen Literatur nur Hebr. 3, 12 vorkommende Ausdruck ganz so oder ähnlich bei Hermas oft sich findet. In den Worten οἱ δὲ πίπτοντες εἰς τὸ πῦρ καὶ καιόμενοι οὗτοί εἰσιν οἱ εἰς τέλος ἀποστάντες τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος (vis. III, 7, p. 21, 26 sqq.) ist die Wiederkehr um so auffälliger, als Hermas genau dieselben Leute beschreibt, deren Schilderung Hebr. 6, 4—8 mit den Worten schließt: τὸ τέλος εἰς καῦσιν (cf. sim. VIII, 8, p. 109, 28; c. 9, p. 110, 20. 25; c. 10, p. 111, 17). Auch außerhalb dieser Verbindung hat Hermas z. B. sim. VI, 2, p. 93, 15 die Lieblingswendung des Hebräerbriefs (Hebr. 9, 14; 10, 31; 12, 22) θεὸς ζῶν.

ein Theil der Verheißungen noch rückständig ist, d. h. also dieselbe, welche Hebr. 4, 1 ff. ausgesprochen ist. Ohnedies erinnert der Ausdruck ἀπολαβεῖν τὰς ἐπαγγελίας an Hebr. 9, 15; 11, 13, wie auch die Verbindung von εὐλογία und ἐπαγγελία (vis. I, 3 extr.) an Hebr. 6, 13 ff. Es lag in der Natur der Sache, daß beide Schriften die Hoffnung auf die schließliche Vollendung des Heils wieder zu beleben trachten und daher besonders häufig die der künftigen Verwirklichung der göttlichen Verheißung zugewendete Seite des Glaubens betonen. Als Lohn zwar bezeichnet Hermas niemals, wie der Hebräerbrief so oft, den schließlichen Erfolg des Glaubens. Abgesehn davon aber haben die Warnungen vor dem Außerachtlassen der Verheißung und die Aufforderung, sie unbeirrt durch alle Sorgen, Gefahren, zweifelnde Reflexionen fest ins Auge zu fassen, wie sie selber fest und zuverlässig ist, viel Aehnliches [1]). Die Warnung vor dem Ueberhören gerade der gegenwärtigen Verkündigung bei Hermas erinnert oft an die allgemeiner gehaltenen im Hebräerbrief. Es darf wenigstens verglichen werden: βλέπε οὖν μήποτε παρενθυμηθῇς τὴν ἐντολὴν ταύτην (mand. V, 2, p. 50, 2) mit: βλέπετε μὴ παραιτήσησθε τὸν λαλοῦντα (Hebr. 12, 25). Was Hebr. 2, 1 ff. über die schreckliche Verantwortlichkeit der Unachtsamkeit auf die Heilsverkündigung gesagt wird, mag schon um des dort gebrauchten παρακοή willen an vis. IV, 2: οὐαὶ τοῖς ἀκούσασι τὰ ῥήματα ταῦτα καὶ παρακούσασιν erinnern; das οὐχ ἕξουσιν τόπον sc. τῆς μετανοίας [2]) an μετανοίας τόπον οὐχ εὗρεν (Hebr. 12, 17); die Schilderung des sich ermannenden abgelebten Greises (vis. III, 11 sq.) an Hebr. 12, 12. Der kürzeste Ausdruck für die künftige Seligkeit und Herrlichkeit bei Hermas: τὰ ἀγαθὰ τὰ μέλλοντα [3]), erinnert an Hebr. 9, 11; 10, 1, obwohl dort von einem vergangenen Standort aus geredet ist. Die Vorstellung von der Werthlosigkeit einer zur Sitte gewordenen

---

1) vis. III, 4; IV, 2 sq. sim. I, p. 79, 12 sqq.: ἐργάζεσθε τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ μνημονεύοντες τῶν ἐντολῶν αὐτοῦ καὶ τῶν ἐπαγγελιῶν ὧν ἐπηγγείλατο καὶ πιστεύσατε αὐτῷ ὅτι ποιήσει αὐτάς . . . etwa zu vergl. mit Hebr. 10, 36.

2) vis. III, 5, p. 20, 1.

3) vis. I, 1, p. 5, 8.

Askese [1]), von der Wohlthätigkeit und dem Gebet als den Gott wohlgefälligen Opfern [2]), von der oberen Stadt, welcher die Christen angehören, die aber andrerseits für sie eine zukünftige ist, die sie erst suchen [3]), Ausdrücke wie *καρπὸς δικαιοσύνης* [4]), *ἔργα νεκρά* [5]), die häufige Benennung Jesu als *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* ohne allen Zusatz [6]), alles dies ist nur geeignet, eine ohnedies feststehende Thatsache in ihren Wirkungen zu erkennen, nicht aber sie neu zu begründen, da Aehnliches sich in der übrigen biblischen Literatur auch findet. Auffallender ist es dagegen schon, wenn gerade in der Beschreibung abtrünniger Christen das, was ihre Sünde so groß macht, eine vorangegangene Erkenntnis der Wahrheit genannt wird. *Οἱ ἐγνωκότες τὴν ἀλήθειαν, μὴ ἐπιμείναντες δὲ ἐν αὐτῇ*, sagt Hermas vis. III, 6, *μετὰ τὸ λαβεῖν τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας* Hebr. 10, 26. Wenn er aber zur Bezeichnung der gleichen Sache anderwärts (vis. III, 7, p. 22, 19) sagt: *μετέλαβον τοῦ ῥήματος δικαίου*, so wird uns das um so zuverlässiger auf Hebr. 6, 6 führen, als er sim. IX, 11, p. 125, 1 sagt: *ἐδείπνησα ῥήματα κυρίου*, und der eigenthümliche Ausdruck *λόγος δικαιοσύνης* (Hebr. 5, 13) in *ῥήματα δικαιοσύνης* (mand. VIII, p. 58, 9) und *ὁ λόγος ὁ καθημερινὸς ὁ δίκαιος* (vis. I, 3, p. 7, 2) wiederzukehren scheint [7]). Damit aber sind wir an eine Stelle gekommen, auf welche sich die Aufmerksamkeit des Hermas nothwendig richten mußte,

---

1) sim. V, 1 sqq. Auch das Wort *ἀνωφελής* ≙ *οὐκ ὠφελήθησαν* Hebr. 12, 9.

2) Vgl. oben S. 422 und Hebr. 13, 15 f.

3) Hebr. 12, 22; 13, 14, auch 11, 10. 13—16 vgl. mit sim. I, wo auch der Ausdruck *ἐπανακάμπτειν* p. 78, 9; 79, 2, *ἐπὶ ξένης κατοικεῖτε* p. 78, 3; 79, 5 sonderlich an die zuletzt genannten Stellen mahnen. Vgl. jedoch auch Phil. 3, 20. Kol. 3, 1 f.

4) sim. IX, 19, p. 133, 13 sqq. Hebr. 12, 11, aber auch Jak. 3, 18.

5) sim. IX, 21, p. 134, 25. Hebr. 6, 1.

6) Da alle Verwendungen des Namens im Prädikat oder in unmittelbarer Verbindung mit der Nennung Gottes hierfür nicht verglichen werden können, so ist die regelmäßige Benennung Christi als *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* bei Hermas, neben welcher er überhaupt keine andre kennt, jedenfalls eine Eigenthümlichkeit, welche er mit Hebr. 6, 6; 7, 3; 10, 29 und den johanneischen Schriften theilt, außerdem nur mit Ephes. 4, 13.

7) Vgl. auch Hebr. 12, 10.

wenn er sie kannte. Und wenn er sie nicht kannte, wenn nur überhaupt in der römischen Gemeinde ein in Fragen der Lehre und Kirchenleitung einflußreicher Mann den Hebräerbrief so genau wie Clemens kannte, mußte gerade aus Anlaß der Predigt des Hermas das schneidige Wort Hebr. 6, 1—8 in Erinnerung gebracht werden, so gut wie es Tertullian dem Hirten entgegenhielt [1]). Hermas forderte so allgemein und so dringend eine *μετάνοια* als Bedingung des Heils, daß jeder Hörer und Leser an die erste große *μετάνοια* denken mußte, wodurch er ein Christ geworden war; und wenn er so oft von einer durch die *μετάνοια*, durch den seiner Verkündigung geleisteten Glaubensgehorsam, zu bewirkenden *ἀνακαίνωσις* und *ἀνανέωσις τῶν πνευμάτων* sprach [2]), so schien er der Ausführung des Hebräerbriefs geradezu zu widersprechen. Jene *διδάσκαλοι*, welche die Möglichkeit einer Wiederholung der ersten großen Buße bei der Taufe für unmöglich erklärten (mand. IV, 3), stellen damit erst, wenn sie anders durch die Predigt des Hermas zu der Aeußerung veranlaßt worden sind, die von Hermas geforderte Buße in eine Parallele, die er selbst bis dahin gar nicht gezogen hatte und verständiger Weise auch fernerhin wieder fallen läßt. Er selbst hatte nur von einer Ermannung und Verjüngung der ermatteten Christenheit, von einer Rückkehr zu der ursprünglichen Reinheit und Frische ihres Lebens gesprochen, wozu in allen apostolischen Schriften sich Beispiele finden, ohne damit das Christenthum derer, welche er dazu aufmuntert, als vernichtet zu bezeichnen. Im Gegentheil war es einer seiner Grundgedanken, daß Buße nur da zu hoffen sei, wo noch ein Anknüpfungspunkt im Menschen ist. Von solchen, welche beharrlich dem Christenthum den Rücken kehren und leben, als wären sie nie Christen gewesen, sagt er im schlimmsten Sinn des Wortes, sie seien den Heiden gleich gerechnet [3]), und hat ebensowenig Hoffnung für sie, als er sich um sie bemüht. Er stimmt darin völlig mit Hebr. 6, 1 ff. überein, und scheint mit dem einmal

---

[1]) de pudic. 20.

[2]) vis. III, 8, p. 24, 16. sim. VIII, 6, p. 107, 25; IX, 14, p. 128, 6. vis. III, 12, p. 28, 17. 21; c. 13, p. 29, 8 sqq. sim. VI, 2. p. 94, 11.

[3]) sim. VIII, 9, p. 110, 27. Vgl. oben S. 339 ff.

versuchten Unterschied eines von Herzen kommenden Abfalls und eines solchen, wovon das nicht gesagt werden kann [1]), nur den Begriff des ἑκουσίως ἁμαρτάνειν gewinnen zu wollen (Hebr. 10, 26), wie es denn auch höchst beachtenswerth ist, daß die Warnung vor der letzten Sünde, nämlich der beharrlichen Verschärfung der Gnadenwirkung in einem Zusammenhang, wo unter dem dominus nur der Sohn Gottes verstanden werden kann, in die Worte gefaßt wird: Clementiam ejus nolite calcare, sed potius honorificate eum, quod tam patiens est ad delicta vestra (sim. IX, 32 cf. 31), welche an den im N. T. beispiellosen Ausdruck Hebr. 10, 29 so deutlich erinnern. An die, welche soweit gegangen sind, wendet sich Hermas nicht mehr. Es kommt ihm daher auch nicht in den Sinn, seine Predigt zu einer Missionspredigt zu gestalten und in diesem Sinn Bekehrung von todten Werken und Glauben an Gott zu fordern und über die Gegenstände des christlichen Glaubens zu handeln, als wären sie seinen Lesern abhanden gekommen. Alles dies setzt er voraus und außerdem das aus einem, wenn auch getrübten, christlichen Bewußtsein hervorgehende Verlangen nach Heilsgewißheit; so daß also jene Lehrer oder die, welche deren Lehrsatz jetzt in Erinnerung brachten, eine an sich richtige Wahrheit am ungeeigneten Ort geltend machten. Sie thun es aber in einer Weise, daß man kaum anders denken kann, als daß sie die Verkündigung des Hermas, deren Wortlaut so vielfach an jene in Rom damals bekannte Stelle des Hebräerbriefs erinnerte, an derselben gemessen haben. — Ob auch das dort angewandte Bild (Hebr. 6, 7. 8), auf dessen Schlußwort wir uns schon hingewiesen sahen [2]) auf die Bildung der Vorstellungen vom dritten und siebenten Berg eingewirkt hat [3]), möge dahingestellt bleiben. Es sind noch bei weitem deutlichere Nachwirkungen zu verzeichnen.

Der Satz, daß der Sohn Gottes ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν τῆς συντελείας φανερὸς ἐγένετο (sim. IX, 12), konnte an 1 Petr. 1, 20 erinnern, mit viel größerem Recht aber an Hebr. 1, 1:

---

[1]) sim. IX, 26.

[2]) Vgl. oben S. 441, Anm. 2.

[3]) sim. IX, 20. 24 cf. c. 1.

ἐπ᾽ ἐσχάτων (oder ἐσχάτου) τῶν ἡμερῶν τούτων ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ. Denn gerade der eigenthümliche Zusatz des Hermas, den die petrinische Stelle ebensogut wie Hebr. 1, 1 vermissen läßt, und der Ausdruck, welcher sich bei Hermas und Petrus findet, während er Hebr. 1, 1 fehlt, beides findet sich beisammen in einer andern Stelle, die von der Erscheinung Christi handelt, Hebr. 9, 26: ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων . . . ἐφανερώθη. Aus dem Hebräerbrief also ist diese eigenthümliche Composition in allen ihren Theilen entsprungen. Alle Ausflüchte werden aber erst durch die Beobachtung abgeschnitten, daß Hermas in diesem ganzen Zusammenhang, in der Beschreibung des am Ende der Tage offenbar gewordenen Sohnes Gottes als des einzigen Eingangs zu Gott, ins Haus und Reich Gottes durchaus vom Hebräerbrief sich abhängig zeigt. Daß er die für ihn hier ganz ungeeignete Vorstellung von Christus als dem Hohenpriester und Alles, was damit zusammenhängt, vermeidet, zeigt nur, daß er nicht nachahmt. Aber der Wortlaut beweist um so schlagender die Abhängigkeit seiner Gedankenbildung vom Hebräerbrief. Erinnern wir uns zunächst, daß schon vorher der 9, 26 auf Christus angewendete Ausdruck ἐφανερώθη durch: μήπω πεφανερῶσθαι τὴν τῶν ἁγίων ὁδόν (9, 8) vorbereitet war, so bedarf es nur noch der Nebeneinanderstellung folgender Worte, um die Abhängigkeit über allen Zweifel zu erheben.

Hebr. 10, 19 ff.	sim. IX, 12:
τὴν εἴσοδον τῶν ἁγίων ἐν τῷ αἵματι Ἰησοῦ, ἣν ἐνεκαίνισεν ἡμῖν ὁδὸν πρόσφατον καὶ ζῶσαν διὰ τοῦ καταπετάσματος, τουτέστιν τῆς σαρκὸς αὐτοῦ, καὶ ἱερέα μέγαν ἐπὶ τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ.	αὕτη μία εἴσοδός ἐστι πρὸς τὸν κύριον . . (vorher:) διὰ τοῦτο καινὴ ἐγένετο ἡ πύλη. c. 2: ὡς πρόσφατος δὲ ἐδόκει μοι εἶναι ἡ ἐκκόλαψις τῆς πύλης.

Nimmt man hinzu, daß Hermas das überhaupt nicht allzugewöhnliche Wort πρόσφατος sonst nie gebraucht, und erst in diesem Gleichnis, und zwar ganz wieder in seiner Weise in den beiden folgenden Kapiteln (13. 14) mehrmals nach einander, den Thurm, in welchen dieser Eingang und Weg, welcher der menschgewordene Sohn Gottes ist, führt, οἶκος τοῦ θεοῦ nennt, so darf von sonderbarem Zufall nicht mehr geredet werden. Hermas hat unseren Brief nicht bloß gekannt, sondern seine religiöse Denkweise

ist durch denselben nicht unwesentlich bestimmt. Dann aber stammt der gerade im fünften Gleichnis [1]), das schon mehr als eine Spur des Hebräerbriefs zu verrathen schien, gebrauchte Ausdruck von dem Versöhnungswerk Christi: *καὶ αὐτὸς τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν ἐκαθάρισε* ohne Zweifel aus dem im N. T. beispiellosen Satz Hebr. 1, 3: *δι᾽ ἑαυτοῦ καθαρισμὸν ποιησάμενος τῶν ἁμαρτιῶν* [*ἡμῶν*] entsprungen. Das *αὐτός* bei Hermas ist so überflüssig, seinem Styl so ungewöhnlich, daß ich kein Bedenken trage, es unter die Zeugen für die Richtigkeit der Lesart *δι᾽ ἑαυτοῦ* oder *αὐτοῦ* [2]) zu stellen. Daß er eine von anderswoher ihm zugeflossene Redewendung gebraucht, beweist die sofort wieder folgende Wiederholung: *αὐτὸς οὖν καθαρίσας τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ* [3]). Hier ist vollends zu dem *αὐτός* ein Grund gar nicht einzusehn, wenn nicht in einem ihm geläufigen Wort das betont war, daß der Sohn Gottes durch sich selbst dieses Werk vollbracht habe. Ganz merkwürdig ist nun wiederum, daß Hermas hier, und nur hier im ganzen Buche, statt *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* sagt *ὁ υἱός* [4]), offenbar aus keinem andern Grunde, als weil in seinem Gedächtnis die Worte Hebr. 1, 1 u. 3 nicht bloß, wie bewiesen ist, vorhanden waren, sondern, wie nunmehr erhellt, auch bei einander lagen [5]). Dann ist aber auch klar, daß die so fremdartige Betonung der Mühe, die solches Werk dem Knechte Gottes gekostet hat, die allen übrigen Theilen des Hirten so fremdartige Betonung der völligen Gleichheit Christi mit uns, ausgenommen jede Befleckung des Fleisches und Geistes während seines Wandels auf Erden, die Hinstellung dieses mühevollen und mannhaft geduldigen Wandels Christi als

---

[1]) sim. V, 6, p. 90, 6 sqq.

[2]) Vgl. Delitzsch, Comm. z. Hebr. S. 13 f.

[3]) Vgl. noch *εἰς τὸ ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ* Hebr. 2, 17.

[4]) p. 90, 5. Es darf natürlich c. 5, p. 89, 15 nicht verglichen werden, wo *ὁ υἱὸς* heißt „der Sohn des Gleichnisses". In diesem selbst begegnet er auch einmal in dieser Form c. 2, p. 86, 6.

[5]) Darauf ist kaum Gewicht zu legen, daß Hermas das vom Hebräerbrief zwar nicht hier, aber 11, 2 gebrauchte *καταρτίζειν* wiederholt von der Schöpfung gebraucht, vis. II, 2, p. 12, 1 sq. mand. I, p. 35, 16. Verglichen werden können diese Stellen sammt vis. I, 1, p. 4, 14 allerdings mit der ganzen Stelle Hebr. 11, 3.

des Vorbildes der Christen nur ebensoviele Nachwirkungen bekannter Grundgedanken des Hebräerbriefs sind. Und ist nicht das ganze fünfte Gleichnis, sofern es die Geschichte Christi darstellt, eine Reproduction der beiden ersten Kapitel des Hebräerbriefs, sofern diese ein Gleiches thun? Wie der Sohn Gottes, der als demüthig gehorsamer Knecht auf Erden die Gemeinde Gottes geordnet, ihre Sünden getilgt hat und dabei dem Hermas in einer Lage vorgeführt ist, die den hohen Würdentiteln, mit denen er ihn sonst zu benennen pflegt, durchaus zu widersprechen scheint, doch auf eben diesem Wege zum Erben geworden ist, das wird gezeigt. Unter die Engel, über die er sonst stets hoch erhaben scheint, ist er hier erniedrigt, so daß sie im Rathe Gottes über seinem Werk zu Gericht sitzen. Aber hoch über die Engel, auch die erhabensten, zuerst geschaffenen Rathgeber und Freunde Gottes, ist er erhöht worden zu einem Miterben des ewigen Geistes Gottes, zu einem Herrn seines Volkes und hat alle Gewalt empfangen zum Lohn seines treuen Knechtesdienstes. Wer alles dies in einem Zusammenhang schreiben kann, in welchem er unzweideutige Proben genauster Bekanntschaft mit Hebr. 1, 1 u. 3 gegeben hat, ist damit auch der Abhängigkeit von den Worten ὃν ἔθηκεν κληρονόμον πάντων und ihrer weiteren Ausführung überführt. Bis zu dem πιστὸν ὄντα τῷ ποιήσαντι αὐτόν (Hebr. 3, 2) kann man den δοῦλον πιστὸν καὶ εὐάρεστον (sim. V, 2) des Hermas verfolgen. Als den das Werk des Täufers fortsetzenden Prediger und Gemeindegründer hat, wie oben gezeigt wurde [1]), Hermas hier Jesum vorgestellt, wie der Hebräerbrief, indem er ihn als den Anfänger der apostolischen Predigt darstellt (2, 3; 3, 1). Und ist nicht die Aufgabebestimmung der Engel für den Dienst der zum Heil Erwählten (Hebr. 1, 14) nur bildlich ausgeführt in sim. V, 2. 5 sq.? Κατέστησε τοὺς ἀγγέλους ἐπ᾽ αὐτοὺς τοῦ συντηρεῖν αὐτούς, heißt es hier vom Sohne. Wenn sie eine solche Zweckbeziehung zur Kirche haben, muß ihnen dieselbe bei deren Stiftung angewiesen sein. Daraus ergab sich die eigenthümliche Vorstellung jedenfalls sehr natürlich, und es ist begreiflich, wie sehr Hermas durch ein

---

1) Vgl. S. 250.

Wort wie Hebr. 1, 14 in seiner ganzen Vorstellung vom Beruf der Engel bestärkt werden mußte.

Erst jetzt, nachdem ich die Thatsache einer durchgreifenden Beeinflussung des Hermas durch den Hebräerbrief evident gemacht zu haben glaube, wage ich es, die oben [1]) abgebrochene Untersuchung des Ursprungs der eigenthümlichen Vorstellung von einer Verwendung der Apostel und ersten Lehrer des Sohnes Gottes für die völlige Beseligung der vorchristlichen Gerechten und Propheten wieder aufzunehmen. Die Christen, welche dem auf dem Felsen erbauten Thurm einverleibt werden, kommen nach der Schilderung des neunten Gleichnisses zu den alttestamentlichen Gerechten und Propheten und Dienern Gottes hinzu, finden sie bereits auf dem Felsen auferbaut. Ich meine nun, ein Kenner des Hebräerbriefs, welcher in eben diesem Gleichnis sich so stark von ihm beeinflußt zeigte, welcher ferner in einer fast störenden Weise sim. IX, 12 zu dem Hauptbild vom Thurmbau auf dem Felsen plötzlich das Bild der Stadt hinzutreten läßt, in welcher Gott wohnt, und in welche man nicht anders als durch den Sohn kommen kann, welcher endlich eben hier zur Bezeichnung der wahren Zugehörigkeit zur idealen Kirche den Bußengel sich des fremdartigen Ausdrucks bedienen läßt: *ἐδοκίμασε γὰρ ὑμᾶς ὁ κύριος καὶ ἐνέγραψεν ὑμᾶς εἰς τὸν ἀριθμὸν τὸν ἡμέτερον* [2]), ein so verfahrender Schriftsteller, sage ich, muß zu alle dem durch die Worte des ihm so wohlbekannten Briefs mit angeregt sein: *προσεληλύθατε Σιὼν ὄρει καὶ πόλει θεοῦ ζῶντος, Ἱερουσαλὴμ ἐπουρανίῳ, καὶ μυριάσιν ἀγγέλων, πανηγύρει καὶ ἐκκλησίᾳ πρωτοτόκων ἀπογεγραμμένων ἐν οὐρανοῖς, καὶ κριτῇ θεῷ πάντων καὶ πνεύμασι δικαίων τετελειωμένων* (Hebr. 12, 22 f.). Die *πρώτη καὶ δευτέρα γενεὰ ἀνδρῶν δικαίων* und die *προφῆται τοῦ θεοῦ καὶ διάκονοι αὐτοῦ* (sim. IX, 15), welche die Christen bei ihrer

---

1) Vgl. S. 425—428.

2) sim. IX, 24. Der damit gleichbedeutende *τῶν τοιούτων οὖν ἡ πάροδος μετὰ τῶν ἀγγέλων ἐστίν* (c. 25) und *ἤδη ὁ τόπος αὐτῶν μετὰ τῶν ἀγγέλων ἐστίν* (c. 27) findet sich nur noch vis. II, 2 (*ἵνα γένηται ὑμῶν ἡ πάροδος μετὰ τῶν ἀγγέλων τῶν ἁγίων*) wieder, also in einem Zusammenhang, dessen durchgreifende Abhängigkeit vom Hebräerbrief erwiesen ist.

Einverleibung in den Thurmbau auf dem Felsen bereits vorfinden, müssen ja freilich vollendet worden sein, ehe sie solche hervorragende Stellung in dem Volk des Sohnes Gottes einnehmen können. Sie sind es noch nicht dadurch, daß sie in Gerechtigkeit und großer Heiligkeit entschlafen sind (sim. IX, 16) [1]. Denn, obwohl sie denselben heiligen Geist, welchen die Christen nun als die Kraft des Sohnes Gottes empfangen, bis zu ihrem Tode gehabt und alle Tugenden des Christen vom Glauben bis zur Liebe in mustergültiger Weise geübt haben (sim. IX, 15 sq.), haben sie doch die Tage der Endzeit nicht mehr erlebt, in welcher der einzige Eingang zur Stadt Gottes offenbar werden sollte. Ihr Glaube hat noch nicht den gepredigten und erkannten Sohn Gottes zum Inhalt, und der heilige Geist hat sie, weil er noch nicht die Kraft des Sohnes Gottes war, nicht vor dem Tod bewahrt. Insofern stehen sie hinter den Christen, denen sie sonst als Vorbild hingestellt werden können, zurück (vgl. Hebr. 11, 39 f.). Und doch sollen sie nunmehr schon dem „Geschlecht der Gerechten" (c. 17), welche zugleich lebendig sind, angehören, zu welchem die Christen durch Glaube und Taufe hinzutreten. Es muß ihnen also inzwischen das ihnen zur Vollendung Fehlende, Predigt und Taufe, zu Theil geworden sein, damit sie *δίκαιοι τετελειωμένοι* seien. Nun verdient es aber doch gewiß vollste Beachtung, daß Taufe und Martyrium, welche so früh mit einander parallelisirt wurden, auch darin von der altkirchlichen Sprache gleichgestellt wurden, daß beide den Namen *τελείωσις* oder *τέλειον* führten. Als allgemein herrschenden Sprachgebrauch führt Clemens von Alexandrien beides an [2]. Aber, wenn es auch nicht so wahrscheinlich wäre,

---

[1]) Auffallend ist es, daß Clem. ep. I, 49 u. 50 der im irdischen Leben bewiesenen *ἀγάπη* der vorchristlichen Frommen die vollendende Kraft zuschreibt, zu welcher nur die Auferstehung noch hinzutreten muß; und doch kennt er den Hebräerbrief so genau.

[2]) strom. IV, § 14: *τελείωσιν τὸ μαρτύριον καλοῦμεν, οὐχ ὅτι τέλος τοῦ βίου ὁ ἄνθρωπος ἔλαβεν ὡς οἱ λοιποί, ἀλλ' ὅτι τέλειον ἔργον ἀγάπης ἐνεδείξατο.* paedag. I, § 26 (cf. 25: *τί ἐβαπτίζετο ὁ τέλειος*): *βαπτιζόμενοι φωτιζόμεθα, φωτιζόμενοι υἱοποιούμεθα, υἱοποιούμενοι τελειούμεθα, τελειούμενοι ἀποθανιζόμεθα . . . καλεῖται δὲ πολλαχῶς τὸ ἔργον τοῦτο χάρισμα καὶ φώτισμα καὶ τέλειον καὶ λουτρόν . . .* § 27:

wie es ist, daß schon am Ende des 1. Jahrhunderts die Taufe als Vollendung der Erziehung für die Kirche bezeichnet wurde, so mußte ein Leser von Hebr. 12, 23, welcher eben hieraus sich die Anschauung gebildet hatte, daß, wer der unsichtbaren Gemeinde Gottes zugezählt worden sei, damit auch zu den inzwischen zum vollen christlichen Heil gelangten Frommen des Alten Bundes gekommen sei, auch des eigenthümlichen Satzes gedenken, in welchen kurz vorher (11, 39 f.) sowohl die Unvollendetheit des Heilslebens jener Frommen, der Vorzug der Christen vor ihnen, als auch die Vollendung desselben gefaßt war. Nach dieser Stelle ist sie nicht vor der Gründung der christlichen Gemeinde möglich gewesen, nach 12, 23 scheint sie eine vollbrachte Thatsache; und Einer der *ἀπόστολοι καὶ διδάσκαλοι τοῦ κηρύγματος τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ*, heiße er nun Barnabas, oder Lukas, oder Apollos, oder Paulus — für Hermas ist's gleichgültig, er hat in der Zahl 40 Raum für sie alle — Einer von diesen hat gesagt, Gott habe jene Gerechten die Verheißung nicht erlangen lassen, *ἵνα μὴ χωρὶς ἡμῶν τελειωθῶσιν*. Was lag da näher als die Frage nach der Vermittlung des christlichen Heilslebens an jene Frommen durch den positiven Satz zu beantworten: *δι᾽ αὐτῶν*, nämlich *διὰ τῶν ἀποστόλων καὶ διδασκάλων τοῦ κηρύγματος τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ ἐτελειώθησαν*! Es ist das freilich eine Vermuthung, und ich leugne nicht, daß sie kühn ist; aber psychologisch erklärlich, geschichtlich begründet und Lösung eines sonst wohl psychologisch und geschichtlich nicht lösbaren Räthsels ist der vermuthete Zusammenhang der Dinge jedenfalls und mag darum gelten, bis man etwas Besseres gefunden hat. Ich sage nicht, daß Hermas bei Aufzeichnung des neunten Gleichnisses durch exegetische Erwägung von Hebr. 11, 40 und 12, 23 den Inhalt seiner Darstellung gewonnen habe, was allerdings die früher festgestellte und durch keine seitherige Beobachtung beein-

---

τὸ πιστεῦσαι μόνον καὶ ἀναγεννηθῆναι τελείωσίς ἐστιν ἐν ζωῇ. Er kann gerade mit dieser Bezeichnung (vgl. § 29) am wenigsten zurecht kommen, während er z. B. den Ausdruck *φώτισμα* auf Ephes. 5, 8 mit den Worten zurückführt: *ἐντεῦθεν τὸν ἄνθρωπον ὑπὸ τῶν παλαιῶν ἡγοῦμαι κεκλῆσθαι φῶτα*. Es wird daher jenes ein uralter Ausdruck sein, dessen Wurzel er nicht mehr erkennen konnte.

trächtigte Ansicht von der Entstehung seines Buchs gefährden würde, sondern nur dies, daß eine auf jene Stellen gerichtete Reflexion aller Wahrscheinlichkeit nach bei Hermas oder auch in weiteren Kreisen die Ansicht von der Vollendung der alttestamentlichen Gerechten erzeugt hat, ohne deren Vorhandensein die Darstellung des neunten Gleichnisses eine dem sonstigen Charakter des Hirten widersprechende Erscheinung wäre. Von der Richtigkeit dieser Vermuthung ist aber die auf breitester Grundlage ruhende Erkenntnis unabhängig, daß der Brief an die Hebräer auf die Gedankenbildung des Hermas einen ebenso bedeutenden Einfluß geübt hat, als die vorher untersuchten Schriften des N. T.'s. Aber auch hier hat sich wieder gezeigt, daß im Hirten nicht die mechanische Aneignung fremder und fremd gebliebener Gedanken zu finden ist, wie sie dem Nachahmer eigen ist, sondern der stille Einfluß der christlichen Classiker des apostolischen Zeitalters auf die Denkweise und den Sprachgebrauch der Epigonen des nachapostolischen.

V.

Die synoptischen Evangelien und die Apostelgeschichte.

Schon der Stoff, dessen Darstellung die Aufgabe des Hermas ist, läßt nicht erwarten, daß des Inhalts der Evangelien und der Apostelgeschichte in einer so charakteristischen Weise Erwähnung geschehe, daß man daraus auf den Gebrauch eines dieser Bücher im Unterschied von den andern schließen könnte. Nur einmal führt er das Bild des auf Erden wandelnden Christus vor, und auch hier gedenkt er keines einzelnen Wortes oder Werkes Christi. Aber selbst, wenn es häufig geschähe und Stellen angedeutet würden, welche einem unsrer Evangelien eigenthümlich sind, bliebe es immer noch Jedem unbenommen, darin Spuren einer Vorstufe eines unsrer Evangelien, nicht dieser selbst zu erkennen [1]), womit dann für die Geschichte der Evangelienliteratur so gut wie nichts gewonnen ist. Es läßt sich nicht ein einziger Abschnitt nachweisen,

---

[1]) Vgl. Schwegler a. a. O. S. 331 f.: „die Benützung einer Evangelienschrift, ohne Zweifel des Hebräerevangeliums". Vgl. Hilgenfeld, ap. V. S. 184 n. 15 und Anm. Dieser will zwar die Möglichkeit einer Benützung der zwei ersten kanonischen Evangelien nicht bezweifeln, findet aber doch an zwei Stellen, welche auf ein Wort Jesu durch nichts hinweisen (n. 14. 15) die Benutzung eines außerkanonischen, wahrscheinlich des Petrusevangeliums, angezeigt.

in welchem Hermas in dem Maße, wie es sich bei der Vergleichung der Briefe so oft zeigte, von ganzen Abschnitten eines Evangeliums beeinflußt wäre. Es führt zu nichts, wenn man z. B. die Stellen, wo vom Verleugnen oder Bekennen des Herrn gehandelt wird, mit Matth. 10, 18 f. 33 vergleicht [1]; denn die Thatsache, daß es zu Verfolgungen und gerichtlichen Verhören gekommen ist, hat Hermas doch nicht den Weissagungen Jesu entnommen; der Ausdruck aber erinnert durchaus an keine Aussage Jesu, geschweige denn an die bestimmte Gestalt bei Matthäus. Mark. 13, 9. Luk. 21, 12; 12, 11 ist man ebensosehr und ebensowenig veranlaßt zu citiren. Das λόγον ἀποδιδόναι ὑπὲρ ὑμῶν πάντων τῷ κυρίῳ ὑμῶν, welches die Kirche als ihre Aufgabe bezeichnet (vis. III, 9), wie an andrer Stelle (sim. IX, 31) der Bußengel, erinnert, wenn überhaupt an etwas, am ersten noch an Hebr. 13, 17, wo die Freudigkeit der Gemeindevorsteher in der Erfüllung derselben Aufgabe ebenso wie vis. III, 9 vom Verhalten der Anbefohlenen abhängig gemacht wird. Für solche Gemeinplätze aber wie der, daß die Gottlosen durch Feuer verbrannt werden sollen [2], oder daß man eines andern Weib nicht begehren soll [3], könnte man nur dann mit einigem Nutzen Stellen aus den Evangelien anführen, wenn irgend eine auffällige Uebereinstimmung des Ausdrucks darauf führte. Die Aufforderung, nicht den Teufel, sondern Gott zu fürchten, habe ich dem Jakobusbrief zuweisen müssen [4], und ein Anlaß, an die sehr andersartige Stelle Matth. 10, 28 zu denken [5], liegt nicht vor.

Die Bestimmungen über die Behandlung der Ehe und des Ehebruchs mand. IV, 1 schließen ihrer ganzen Art nach eine bewußte Beziehung auf entsprechende Anweisungen Jesu aus. Hermas erhält nicht eine Auslegung solcher, sondern Antwort auf Fragen, welche dort weder so gestellt noch beantwortet waren.

---

[1] S. Anger, synopsis p. 89. 91 sq. Hilgenfeld, ap. V. S. 183 n. 2 b. c. Auch Kirchhofer, Quellens. S. 20.

[2] S. Anger a. a. O. S. 47.

[3] Anger a. a. O. S. 35 f. Hilgenfeld a. a. O. n. 12.

[4] Vgl. oben S. 405.

[5] So Kirchhofer a. a. O. S. 81. Anger a. a. O. S. 91. Hilgenfeld a. a. O. n. 2 a.

Das Eigenthümlichste daran, die Begründung der Unerlaubtheit einer Wiederverheirathung des Mannes, dessen Weib durch Ehebruch von ihm geschieden ist, fehlt in allen evangelischen Stellen, und daß solche Wiederverheirathung Ehebruch sei, steht nicht Matth. 5, 32, was Hilgenfeld (ap. V. n. 1 c. und Herm. p. 41) anführt, sondern in allen drei Synoptikern (Matth. 19, 8. Mark. 10, 11. Luk. 16, 18). Wenn aber Köstlin [1]) sich durch die vulg. veranlaßt sah, eine besondere Kenntnis von Mark. 10, 12 zu erschließen, so ist erstlich der Anlaß durch den griechischen Text beseitigt [2]); es würde aber auch die wie neu auftretende Erklärung, daß auch das geschiedene Weib sich nicht wieder verheirathen dürfe, eines solchen Anhalts durchaus nicht bedürfen.

Wenn Hermas mand. VI, 1 den Weg der Gerechtigkeit gerade, eben und unanstößig, den der Ungerechtigkeit krumm, rauh und dornenreich nennt, so kann es doch unmöglich etwas austragen, Matth. 7, 13 f. anzuführen [3]), wo in Worten, die gar nicht daran erinnern, so ziemlich das Gegentheil gesagt ist. Manche andre Parallelen sind durch den gegenwärtigen Text beseitigt, wie die von Hilgenfeld n. 1 a. 13. gezogenen.

Beachtenswerther ist es schon, daß in der Beschreibung jener kindergleichen Christen, deren Grundgedanken oben (S. 423 f.) auf 1 Petr. 2, 1 f. zurückgeführt wurden, auf diese Kindergleichheit der Satz gegründet wird: *ἀδιστάκτως κατοικήσουσιν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ* (sim. IX, 29); ferner die Sätze über die ihnen gleichartigen noch nicht getauften Menschen: Necesse est enim, eos intrare in regnum Dei; hoc enim genus innocuum benedixit Dominus . . . Felices vos judico ego nuntius poenitentiae, quicunque innocentes estis sicut infantes, quoniam pars vestra bona est et honorata apud Deum (sim. IX, 31). Die fremdartige Vorstellung von der Angeborenheit dieser Eigen-

---

1) Der Ursprung und die Composs. der synopt. Evg. S. 374.

2) mand. IV, 1, p. 41, 21 sq.: *αὕτη ἡ πρᾶξις ἐπὶ γυναικὶ καὶ ἀνδρὶ κεῖται*, d. h. „so verhält sich's mit Mann und Weib, dies gilt von der Ehe"; im Folgenden werden dann Sünden bezeichnet, welche zwar mit der Ehe nichts zu schaffen haben, aber dem Ehebruch gleich zu schätzen sind.

3) Diese Stelle muß von Hilgenfeld (a. V. n. 1 e) gemeint sein.

schaft entbehrt freilich alles biblischen Grundes. Aber lag nicht in der Segnung noch unbewußter Kinder durch Jesus doch die Lehre, daß auch solche, die weder durch Predigt, noch durch Taufe dem Reiche Gottes schon angehören, eine Beziehung zu demselben haben können, um derentwillen sie denen, die schon darin enthalten sind, zum Vorbild dienen können? Es wird nun zwar das Werden wie die Kinder vom Hirten keineswegs als Bedingung des Eintritts ins Reich Gottes gefordert, folglich an Matth. 18, 3 [1]) und Luk. 18, 15 ff. am allerwenigsten erinnert. Aber indem die sehr andersartige Vorstellung doch in irgend welche Verbindung mit dem Eintritt ins Reich Gottes gebracht wird, muß man zwar nicht an Mark. 9, 37. Luk. 9, 48, aber doch an Matth. 19, 13 f. Mark. 10, 13 f. denken, und zwei Umstände weisen vom Typus des Matthäus weg auf den des Markus. Erstlich gebraucht Hermas hier so wenig, als irgendwo im ganzen Buche, den Lieblingsausdruck des Matthäus ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν; zweitens ist, wie schon Hilgenfeld richtig bemerkte [2]), nur Mark. 10, 16 der Wortlaut (εὐλόγει αὐτά) dem benedixit dominus entsprechend. Und gerade dies Wort, welches, wenn es nicht völlig müßig sein, sondern wirklich die Zuversicht, daß jene ins Reich Gottes gelangen werden, begründen soll, eine geschichtliche Thatsache, ein Verfahren Jesu berichten muß, ist es, welches mehr als alles Andere dazu nöthigt, hier die Erinnerung an einen evangelischen Bericht anzunehmen. Wenn aber dies, so verdient Markus den Vorzug, während an Matth. 18, 10 im ganzen Zusammenhang nichts mahnt.

Eine weitere Andeutung einer näheren Bekanntschaft mit dem Evangelientypus des Markus liegt in dem reichlichen Material von Worten und Gedanken, welche sich auf die Parabeln und ihre Deutung, auf die schwache Fassungskraft des Hermas und ihre allmälige Hebung beziehen [3]). Es liegt von vornherein nahe, daß ein Christ jener Zeit, wenn er geheimnisvolle Parabeln vor-

---

[1]) Von Hilgenfeld ap. V. n. 5. Herm. p. 140. 142 (hier neben Matth. 19, 14) citirt.

[2]) Ap. V. n. 7 vgl. S. 184, Anm. 1; in der Ausgabe p. 142 hat er nichts davon vermerkt.

[3]) Vgl. schon die Andeutung bei Köstlin a. a. O. S. 375.

tragen hörte und gedeutet erhielt, dadurch an die Parabelreden Christi, und wenn er wegen seines langsamen Verstehens getadelt wurde, an das gleiche Geschick der Jünger erinnert wurde. Ich stelle das Wichtigere zusammen, woraus nicht bloß der Einfluß der evangelischen Geschichtserzählung, sondern auch dies erhellen wird, daß Markus vorwiegend gekannt ist.

1. vis. III, 6: ἕως πότε μωρὸς εἶ καὶ ἀσύνετος καὶ πάντα ἐπερωτᾷς καὶ οὐδὲν νοεῖς;	Mark. 7, 17: Οὕτω καὶ ὑμεῖς ἀσύνετοί ἐστε; οὐ νοεῖτε, ὅτι κ.τ.λ. (cf. Matth. 15, 16 f.)
2. c. 10: Μέχρι τίνος ἀσύνετοί ἐστε; ἀλλ' αἱ διψυχίαι ὑμῶν ἀσυνέτους ὑμᾶς ποιοῦσι καὶ τὸ μὴ ἔχειν τὴν καρδίαν ὑμῶν πρὸς τὸν κύριον. Ἀποκριθεὶς αὐτῷ πάλιν εἶπον· Ἀλλ' ἀπὸ σοῦ, κύριε, ἀκριβέστερον αὐτὰ γνωσόμεθα.	Mark. 9, 19 (cf. Matth. 17, 17): Ὦ γενεὰ ἄπιστος, ἕως πότε πρὸς ὑμᾶς ἔσομαι; ἕως πότε ἀνέξομαι ὑμῶν;
3. mand. IV, 2: ὀλίγα μου ῥήματα ἔτι ἀνάσχου, ἐπεὶ οὐ συνίω οὐδέν, καὶ ἡ καρδία μου πεπώρωται ἀπὸ τῶν προτέρων μου πράξεων. Συνέτισόν με, ὅτι λίαν ἄφρων εἰμὶ καὶ ὅλως οὐδὲν νοῶ. c. 4: κύριε, ἐπεὶ ἅπαξ ἀνέχῃ μου, ἔτι μοι καὶ τοῦτο δήλωσον.	Mark. 6, 52. Οὐ γὰρ συνῆκαν ἐπὶ τοῖς ἄρτοις· ἦν γὰρ αὐτῶν ἡ καρδία πεπωρωμένη.
4. mand. XII, 4: Ἰδὼν δέ με τεταραγμένον ὅλον καὶ συγκεχυμένον, ἤρξατό μοι ἐπιεικέστερον λαλεῖν καὶ λέγει· Ἄφρον, ἀσύνετε καὶ δίψυχε, οὐ νοεῖς τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ . . . Οἱ δὲ ἐπὶ τοῖς χείλεσιν ἔχοντες τὸν κύριον, τὴν δὲ καρδίαν αὐτῶν πεπωρωμένην καὶ μακρὰν ὄντες ἀπὸ τοῦ κυρίου . . .	Mark. 8, 17 f. (cf. Matth. 16, 8 f.): Τί διαλογίζεσθε, ὅτι ἄρτους οὐκ ἔχετε; Οὔπω νοεῖτε, οὐδὲ συνίετε; πεπωρωμένην ἔχετε τὴν καρδίαν ὑμῶν.
5. mand. X, 1: Οἱ μηδέποτε ἐρευνήσαντες περὶ τῆς ἀληθείας, μηδὲ ἐπιζητήσαντες περὶ τῆς θεότητος . . . οὐ νοοῦσι τὰς παραβολὰς τῆς θεότητος . . . . καὶ οὐδὲν ὅλως συνίουσι περὶ τῆς δικαιοσύνης· εἰ γὰρ καὶ ἀκούουσι περὶ δικαιοσύνης, ἡ διάνοια αὐτῶν ἐν ταῖς πράξεσιν αὐτῶν καὶ οὐδὲν ὅλως νοοῦσιν κ. τ. λ.	Mark. 4, 11 f. Matth. 13, 12 ff.

6. sim. V, 3: Κύριε, ἐγὼ ταύτας τὰς παραβολὰς οὐ γινώσκω οὐδὲ δύναμαι νοῆσαι, ἐὰν μή μοι ἐπιλύσῃς αὐτάς. Πάντα σοι ἐπιλύσω, φησί, καὶ ὅσα ἂν λαλήσω μετά σου, δείξω σοι. c. 4: Κύριε, ὅσα ἄν μοι δείξῃς καὶ μὴ δηλώσῃς, μάτην ἔσομαι ἑωρακὼς αὐτὰ μὴ νοῶν, τί ἐστιν· ὡσαύτως καὶ ἐάν μοι παραβολὰς λαλήσῃς καὶ μὴ ἐπιλύσῃς μοι αὐτάς, εἰς μάτην ἔσομαι ἀκηκοώς τι παρά σου. Ὃς ἄν, φησί, δοῦλος ᾖ τοῦ θεοῦ καὶ ἔχῃ τὸν κύριον ἑαυτοῦ ἐν τῇ καρδίᾳ αἰτεῖται παρ' αὐτοῦ σύνεσιν καὶ λαμβάνει καὶ πᾶσαν παραβολὴν ἐπιλύει καὶ γνωστὰ αὐτῷ γίνονται τὰ ῥήματα τοῦ κυρίου τὰ λεγόμενα διὰ παραβολῶν.	Mark. 4, 34: Χωρὶς δὲ παραβολῆς οὐκ ἐλάλει αὐτοῖς, κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ ἐπέλυε πάντα.
7. c. 5: Εἶπόν σοι, φησί, καὶ ἄρτι ὅτι πανοῦργος εἶ καὶ αὐθάδης ἐπερωτῶν τὰς ἐπιλύσεις τῶν παραβολῶν. Ἐπειδὴ δὲ οὕτω παράμονος εἶ, ἐπιλύσω σοι τὴν παραβολὴν τοῦ ἀγροῦ καὶ τῶν λοιπῶν τῶν ἀκολούθων πάντων κ. τ. λ. c. 6: Ἔχεις καὶ ταύτης τῆς παραβολῆς τὴν ἐπίλυσιν. c. 7: Εὐφράνθην, φημί, κύριε, ταύτην τὴν ἐπίλυσιν ἀκούσας.	Mark. 4, 10. Luk. 8, 9.
sim. IX, 11: Καθὼς βούλει, φησίν, οὕτω σοι καὶ ἐπιλύσω καὶ οὐδὲν ὅλως ἀποκρύψω ἀπό σου. c. 16 extr.: Ἔχεις οὖν καὶ τὴν τούτων ἐπίλυσιν.	Mark. 4, 22.

Die Aehnlichkeiten reichen genau soweit, als nöthig ist, um eine ziemlich genaue Kenntnis der evangelischen Berichte zu beweisen und den Schein einer Nachahmung derselben abzuwehren. Daß aber unser Markustext dem Hermas vor allem bekannt ist, folgt, wenn wir die so oft gemachte Bemerkung auch hier wieder gelten lassen, daß er zu unermüdlicher Wiederholung eines Ausdrucks fast immer durch irgend ein merkliches biblisches Wort veranlaßt wird, schon aus dem beständigen ἐπιλύειν. Der Gedanke, daß die Gleichnisrede eine dunkle Rede sei, deren verborgenen Sinn

nur die richtig zu Gott Stehenden gedeutet erhalten, diese aber auch völlig erkennen, hat kein Evangelist so scharf ausgesprochen wie Markus. Seinen sonderlichen Einfluß auf Hermas beweist aber zweitens die zweimalige fast wörtliche Wiedergabe des dem Markus eigenthümlichen und auch zweimal bei ihm wiederkehrenden Wortes von der Verstocktheit des Herzens. Alle übrigen neutestamentlichen Stellen, wo von *πωροῦσθαι* und *πώρωσις* geredet wird [1]), kommen abgesehn von aller näheren Wortähnlichkeit schon deshalb nicht in Betracht, weil dort stets die Verhärtung des Unglaubens darunter verstanden wird, nur bei Markus aber und Hermas die langsame Fassungskraft des lernen wollenden Jüngers, welche nur nicht so bezeichnet werden könnte, wenn sie nicht schließlich auch aus einer Unempfänglichkeit des Herzens stammte. Es enthält n. 4 allerdings auch einen Anklang an Jes. 29, 13 (vgl. noch sim. IX, 21); aber deshalb von Markus (7, 6) zu Matthäus (15, 8) überzuspringen, liegt um so weniger Grund vor, als bei Markus die zu n. 1 angezogene Stelle nicht viel weiter davon entfernt ist, als die Parallele des Matthäus. Dann aber fehlt ja eben bei Matthäus der fast buchstäblich bei Hermas wiederkehrende Satz des Markus vom verstockten Herzen, welcher allein ein Recht gibt, an eine Reminiscenz aus den Evangelien zu denken. Das Abenteuer wird man doch auch dem Hermas wohl nicht zumuthen, daß er *πεπωρωμένος* von *πόῤῥω* abgeleitet habe.

Ganz abgesehn von der Frage, ob aus sonstigen Gründen eine genauere Kenntnis des Markus vor der des Matthäus in der römischen Gemeinde jener Zeit wahrscheinlich sei, wird man zugestehn müssen, daß auch außer dem Genannten einiges dem zweiten Evangelium Eigenthümliche bei Hermas anklingt. Daß gerade bei Markus [2]) und nur bei ihm die Frage des Schriftgelehrten (12, 28) lautet: *Ποῖά ἐστιν ἐντολὴ πρώτη πάντων;* und von Jesus beantwortet wird: *Πρώτη ἐστίν· Ἄκουε Ἰσραήλ, κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν κύριος εἷς ἐστιν*, kann doch kaum ohne Einfluß auf die Worte des Hirten gewesen sein: *ἐντολὴ πρώτη· πρῶτον*

---

1) Joh. 12, 40 (Jes. 6, 10). Röm. 11, 7. 25. Ephes. 4, 18. 2 Kor. 3, 14 und Markus selbst 3, 5.

2) Schon Hilgenfeld (ap. V. S. 166) wies darauf hin.

πάντων πίστευσον, ὅτι εἷς ἐστὶν ὁ θεός. Es ist dies um so gewisser jener Markusstelle entsprungen, als die Angabe des Glaubensinhalts der sonstigen Ausdrucksweise des Hirten nicht entspricht [1]. Aus einem sehr häufigen Hören dieser Erzählung allein läßt es sich erklären, daß unser aller dogmatistischen Fassung des Glaubensbegriffs und jeder dogmatischen Bestimmung des Glaubensgegenstandes, vollends einer so einseitigen, abholde Verfasser sein „erstes Gebot" so gestaltet hat.

Die Vorstellung des fünften Gleichnisses, daß die Gründung der neutestamentlichen Gemeinde unmittelbar vor Christus, aber eben noch vor ihm begonnen habe, würde sich besonders leicht an den Anfang des Markus angeschlossen haben [2]. Dürften wir annehmen, daß der Schluß des Markusevangeliums es schon damals gewesen wäre, so könnte die bildliche Bezeichnung des Missionsfeldes der apostolischen Prediger des Sohnes Gottes als πᾶσα ἡ κτίσις τοῦ κυρίου (sim. IX, 25, cf. 2) an Mark. 16, 15 erinnern, wiewohl Koloss. 1, 23 noch näher liegt, zumal wenn man das πάντα τὰ ἔθνη τὰ ὑπὸ τὸν οὐρανὸν κατοικοῦντα (c. 12) hinzunimmt. Hier ist zugleich der Missionsbefehl, wie er bei Matthäus (28, 19 vgl. 24, 14) lautet, angedeutet, woraus aber nur folgt, daß hieraus für unsre Frage nichts zu entnehmen ist [3]. Es fragt sich überhaupt, ob sich auch nur ähnlich sichere Anzeichen einer Kenntnis des Matthäus auffinden lassen, als sie für Markus vorhanden sind. Die Bezeichnung Gottes als ὁ βασιλεὺς ὁ μέγας (vis. III, 9) führt in ihrer Vereinzelung durchaus nicht sicher auf Matth. 5, 35, da dies nur Citat aus Ps. 48, 3 ist, und die Wortstellung bei Hermas genauer als bei Matthäus dem Psalmwort entspricht. Der Satz: βλέπεις, φησίν, αὐτὸν εἶναι τὸν κύριον τοῦ λαοῦ, πᾶσαν ἐξουσίαν λαβόντα παρὰ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ (sim. V, 6), welcher nur wegen des vorhergehenden ἔλαβε

---

1) Vgl. oben S. 149 f.

2) Freilich ebensogut an Joh. 4, 38, wenn Jesus mit ἄλλοι ἐκοπίασαν sich und den Täufer den Jüngern gegenüberstellt. Vgl. zum Ausdruck dieser Stelle sim. V, 6, p. 90, 7.

3) Auch das εἰς ὅλον τὸν κόσμον, εἰς τὰ πέρατα τῆς γῆς sim. VIII, 3 führt zu nichts.

παρὰ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ in lips. u. aeth. ausgefallen zu sein scheint, könnte an Matth. 28, 18 erinnern. Die Aehnlichkeit der Parabelerklärung sim. V, 5 mit der Matth. 13, 36 ff. ist eine bloß stylistische. Damit ist aber auch der ganze Stoff erschöpft, aus welchem Anfänge eines Beweises für Kenntnis unsres Matthäus geholt werden könnten. Alles Uebrige, was sich von Anklängen findet, ist auch bei Markus nachzuweisen oder sonst schon nachgewiesen.

Eine zwiefache Erinnerung an Worte Jesu scheint in der Schilderung des dritten Berges sim. IX, 20 unverkennbar. Die ἄκανθαι καὶ τρίβολοι erscheinen dort zwar in der ersten Deutung als die Reichen selbst, aber nur wegen der bekannten Ungelenkheit aller alterthümlichen Gleichnisanfänge und Gleichnisdeutungen. Hermas will nur sagen, daß die Doppelheit des Ausdrucks sich auf zwei verwandte Menschenklassen beziehe, auf die Reichen und die in mannigfaltige Geschäfte Verwickelten. Sofort aber zeigt sich's, daß sie selbst vielmehr unter den Gewächsen vorgestellt werden, welche in ihrem Wachsthum durch die Dornen und Disteln gehemmt werden, und daß ἀποπλανῶνται πνιγόμενοι ὑπὸ τῶν πράξεων αὐτῶν weist uns sehr deutlich auf das Gleichnis vom Säemann [1]). Auch dort sind ja neben dem Reichthum auch die Sorgen genannt, welche nicht immer mit ihm verbunden sind (Matth. 13, 7. 22. Mark. 4, 7. 18 f. Luk. 8, 7. 14). Auch im zehnten Mandat ist der Einfluß dieses Gleichnisses nicht zu verkennen, zumal es sich dort gerade um das Hören und Verstehen der göttlichen Wahrheit handelt, und der ganze Zusammenhang von den die Gleichnisse Jesu umgebenden Reflexionen über das Reden in Parabeln und das Nichtverstehen der Menge zersetzt ist [2]). Die zwei Menschenklassen des vierten Berges (sim. IX, 21) werden in einer Weise beschrieben, daß ein Kenner des Gleichnisses vom Säemann sich nothwendig der Aehnlichkeit mit Matth. 13, 5 f. 21. Mark. 4, 5 f. 17. Luk. 8, 6. 13 bewußt werden mußte. Es mag auch erwähnt werden, daß das nicht eben gewöhnliche Wort ἰκμάς, welches Lukas hier zur Bezeichnung der zum Wachsthum erforderlichen Feuchtigkeit gebraucht, von Hermas im achten Gleich-

---

1) Vgl. Anger a. a. O. S. 72.

2) Vgl. oben S. 457 n. 5.

nis, wo das Bild von sim. IX, 21 verändert, aber doch in der Hauptsache übereinstimmend, breiter ausgeführt wird, zweimal (c. 2, p. 103, 11. 25) ebenso verwendet wird.

Kehren wir zu der Schilderung der Reichen sim. IX, 20 zurück, so zeigt sich eine zweite Erinnerung in dem Satz: *οἱ τοιοῦτοι οὖν δυσκόλως εἰσελεύσονται εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ· ὥσπερ γὰρ ἐν τριβόλοις γυμνοῖς ποσὶ περιπατεῖν δύσκολόν ἐστιν, οὕτω καὶ τοῖς τοιούτοις δύσκολόν ἐστιν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελθεῖν.* Nehmen wir hinzu, daß schon vor diesen Worten zu lesen war: *οἱ πλούσιοι δυσκόλως κολλῶνται τοῖς δούλοις τοῦ θεοῦ*, und bald darauf von andern Menschen wiederum gesagt wird: *οἱ τοιοῦτοι οὖν δυσκόλως ζήσονται* [1]), so haben wir wieder den Fall einer beständigen Variation über ein biblisches Thema, nämlich über die Erzählung vom reichen Jüngling Matth. 19, 23. Mark. 10, 23 f. Luk. 18, 24 [2]). Daß aber Hermas wiederum das „Himmelreich" des Matthäus nicht hat, während er sich doch sonst in seinem Sprachgebrauch von der jedesmal vorschwebenden Stelle so abhängig zeigt, verbietet die Annahme einer stärkeren Beeinflussung durch diesen Evangelisten.

Die sprichwortartige Redensart endlich: *αἱρετώτερον ἦν αὐτοῖς τὸ μὴ γεννηθῆναι* (vis. IV, 2 extr.) erinnert nicht stärker an Matth. 26, 24 als an Mark. 14, 21 [3]). Der Gedanke, daß der künftige Aeon für die Gerechten der Sommer sei, in welchem sie grünen und Frucht tragen (sim. IV cf. III), kann sich im Anschluß an Matth. 24, 32. Mark. 13, 28. Luk. 21, 29 f. gebildet haben, in welchem Falle aber Lukas den Vorzug verdient, weil er, wie hier der Hirt, auf den Anblick hinweist und neben den Feigenbaum *πάντα τὰ δένδρα* stellt. Die Angabe der Merkmale des falschen Propheten mand. XI, besonders die Worte: *δοκίμαζε οὖν ἀπὸ τῶν ἔργων καὶ τῆς ζωῆς τὸν ἄνθρωπον* (p. 70, 14) könnten an Matth. 7, 15 ff. erinnern; ebenso das reichlich gebrauchte Bild vom Kleid der Tugendgeister an das

---

1) sim. IX, 23 cf. mand. IV, 2; für den Gebrauch wenigstens von *δυσκόλως* noch sim. VIII, 10.

2) Anger a. a. O. S. 162.

3) cf. Cl. ep. I, 46.

hochzeitliche Kleid Matth. 22, 11 [1]). Aber wer möchte auf solche Möglichkeiten etwas gründen?

Kaum besser steht's mit den Spuren einer Kenntnis der beiden Bücher des Lukas. An Aktor. 8, 38 hätte Cotelier nicht nöthig gehabt zu sim. IX, 16 zu erinnern, denn das Aehnliche besteht doch nur darin, daß Täufer und Täufling zusammen ins Wasser steigen. Beachtenswerther ist schon, daß Hermas (mand. IV, 3) den unter allen biblischen Schriftstellern nur von Lukas (Akt. 1, 24; 15, 8) gebrauchten und erst von da aus in die christliche Sprache, auch der Clementinen (hom. X, 13), übergegangenen Ausdruck *καρδιογνώστης* von Gott gebraucht; daß er ferner den dem Lukas eigenthümlichen Ausdruck *τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ* [2]) viermal mehr oder weniger genau wiederholt [3]), einmal dicht nach einem Satz, welcher den dazu geneigten Leser an das Wort des Petrus Akt. 4, 12 [4]) erinnert: *δι' οὐδενὸς δύνῃ σωθῆναι, εἰ μὴ διὰ τοῦ μεγάλου καὶ ἐνδόξου ὀνόματος* (vis. IV, 2). Was man sonst beigezogen hat, z. B. Hefele in der Ausgabe, veranlaßt keine weitere Erörterung. Unser Ergebnis ist demnach dies, daß deutliche Spuren auf eine vorwiegende Vertrautheit des Hermas mit dem Evangelium des Markus schließen lassen, minder sichere auf Kenntnis der lukanischen Schriften, kaum eine auf die des Matthäus und gar keine auf Benutzung apokryphischer Evangelien. Es wird dies Ergebnis den zahlreichen Verehrern des Markusevangeliums recht sein, es paßt aber auch trefflich zu der Anschauung von der Geschichte der evangelischen Literatur, welcher ich anhänge, nach welcher unser Markus das in der römischen Gemeinde entstandene nicht überhaupt erste, sondern erste griechische Evangelium ist, welches sich im Gebrauch dieser und andrer Gemeinden festgesetzt hat, ehe die von Papias bezeugte

---

1) So Anger a. a. O. S. 182. Hilgenfeld, ap. V. n. 10.

2) Akt. 2, 11 vgl. Luk. 1, 49 (?). Die alttestamentlichen und apokryphischen Stellen bei Schleusner s. v. kommen kaum in Betracht.

3) sim. X, 2: omni homini indico magnalia Dei; c. 4: . . . Domini; sim. IX, 18: *οἱ δὲ τὸν θεὸν ἐγνωκότες καὶ τὰ μεγαλεῖα αὐτοῦ ἑωρακότες*; vis. IV, 2: *ἐξήγησαι τοῖς ἐκλεκτοῖς κυρίου τὰ μεγαλεῖα αὐτοῦ.*

4) Vgl. Hefele z. d. St.

Unbequemlichkeit der hebräischen Abfassung des älteren Matthäus-evangeliums durch eine ebenso treue als freie Uebersetzung beseitigt und dadurch diesem vollständigeren Evangelium der Weg in die griechisch redende Christenheit erst gebahnt worden ist. In der römischen Gemeinde mag ein Menschenalter nach dem Vorhandensein des griechischen Matthäus verflossen sein, ehe er der die Vorstellungen und Redeweise vorwiegend bestimmende Evangelist geworden ist. Ihm wie dem Lukas hatte Markus, was nach der Art seiner Entstehung sich völlig erklärt [1]), zu früh den Rang abgelaufen, als daß er in kürzerer Zeit Einem oder dem Andern hätte weichen können. Zu Justins Zeit ist er schon völlig in den Schatten gestellt, und Matthäus ist die populairste Quelle evangelischer Geschichtskenntnis. Auch durch diese Erwägungen bestätigt sich mir die Ueberzeugung, daß der Hirt etwa 40—50 Jahre vor Justins erster Apologie geschrieben wurde.

---

[1]) Vgl. Klostermann, das Markusevangelium S. 324.

VI.

Die johanneischen Schriften.

Wäre die johanneische Apokalypse vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben, also etwa 30 Jahre vor dem Hirten, so wäre zu erwarten, daß eine so gewaltige und so früh hoch angesehene Verkündigung vom Ausgang der Dinge dem sehnsüchtig auf die Zukunft gerichteten Christen aus den Juden, welcher diesen verfaßte, nicht bloß bekannt gewesen, sondern daß sie auch den eschatologischen Gedankenkreis desselben wesentlich bestimmt, die Stellung wenigstens der Frage bedingt habe. Seit der Nachweisung einiger Parallelstellen durch Cotelier hat man wiederholt von einer Nachahmung der Apokalypse durch Hermas geredet, und die Einrede Jachmann's [1]), daß ein mit so glühender Phantasie und tiefer Begeisterung geschriebenes Gedicht, wie es die Apokalypse des N. T.'s ist, auch in der schwächsten Nachbildung ein schöneres Abbild würde haben hinterlassen müssen, konnte dagegen nichts austragen, da allein schon die Art, wie neuere Leser eines so verständigen Buchs, wie es der Hirt des Hermas ist, seinen Inhalt wiedergegeben haben, hinreichend zeigt, daß in solchen Dingen der Schluß von der Wirkung auf die Ursache äußerst unsicher ist. In der That steht es aber mit der Annahme einer solchen Nachahmung noch etwas schlimmer, als mit der anderen von einem ähnlichen Ver-

1) a. a. O. S. 60.

hältnis zum vierten Esrabuch. Johannes schreibt ein Buch und Hermas thut's; Johannes soll es nicht für sich behalten, sondern fortsenden, Hermas soll das Gleiche durch einen Andern thun [1]. Bei Johannes steigen aus einem Brunnen der Tiefe heuschrecken-ähnliche Gestalten auf zum Verderben der Menschen, welche nicht das Siegel Gottes haben, und haben einen Engel des Abgrunds, Namens Abaddon oder Apollyon, zum König (Apok. 9, 1—12); bei Hermas wird die letzte Drangsal der Gemeinde unter dem Bild eines drachenartigen Ungeheuers dargestellt, aus dessen Munde feurige Heuschrecken hervorsprühen, und der Engel Gottes, dem die Verwaltung der wilden Thierwelt zusteht, wehrt ihm, daß es den Gläubigen nichts anhaben kann, auf welche es sein Absehn gerichtet hatte (vis. IV). Und dazu bemerkte Cotelier: Iterum Johannem Apostolum imitatur. Hefele citirt das Thier aus der Tiefe (Apok. 11, 7), den Drachen am Himmel (12, 3), das Thier aus dem Meer (13, 1; 17, 8 ff.). Hermas sieht die die Kirche darstellende Frau zuletzt als eine geschmückte Braut (vis. IV, 2), und es wird seinem Scharfsinn überlassen, aus dem Zusammenhang dieser Vision und der vorher empfangenen Belehrungen zu schließen, daß dies die zum Empfang des wiederkommenden Herrn bereite Kirche sei; Johannes sieht eine Stadt, das neue Jerusalem, vom Himmel zur Erde steigen, und vergleicht ihre Herrlichkeit mit dem Schmuck einer Braut, die sich für ihren Mann geschmückt hat (Apok. 21, 2. 9 ff.). Damit sind aber die irgend beachtenswerthen Parallelen erschöpft, und diese sind nicht beachtenswerth. Von einer Aehnlichkeit in der Anlage des Buchs kann vollends nicht die Rede sein. Ein strenger Beweis dafür, daß Hermas die Apokalypse nicht gekannt habe, läßt sich natürlicher Weise auch nicht führen. Daß aber bei so häufiger Berührung mit den Gegenständen und Fragen der Apokalypse nicht an einer einzigen Stelle eine Bestimmtheit durch diese sich merken läßt; daß die Erwartung einer Periode zwischen der Thurmvollendung und Parusie einerseits und dem allerletzten Tag andrerseits [2]) so unbestimmt bleibt, während doch Apok. 20, 1 ff. viel Bestimmteres zu lesen war; daß auch von den strafenden und zur Buße mahnenden Worten der

---

1) Cotelier zu vis. II, 4.

2) Vgl. oben S. 323 f.

apokalyptischen Sendschreiben, welche formell so charakteristisch sind und sich inhaltlich viel näher als alle von Hermas angeeigneten apostolischen Ermahnungen mit seinem Bußruf berührten, nicht eines wieder zu erkennen ist: alles dies macht es im höchsten Grade unwahrscheinlich, daß Hermas von diesem Buche je etwas gesehn und gehört hat. Wie leicht wäre das zu erklären, wenn das eine Buch in den letzten Jahren Domitians, das andere gleich nach seinem Tode entstanden wäre! wenn fast gleichzeitig von Patmos und Rom aus der alternden Kirche am Ende des ersten Jahrhunderts zugerufen wäre: *μνημόνευε, πόθεν πέπτωκας, καὶ μετανόησον καὶ τὰ πρῶτα ἔργα ποίησον!*

Ich wende mich zum Evangelium und den Briefen des Johannes in dem vollen Bewußtsein der Wichtigkeit der Frage, aber auch mit dem Gleichmuth, welchen die richtige Erkenntnis der Entstehungszeit des Hirten mit sich bringt. Keim hat schon früher [1]) den Vertheidigern der Echtheit der johanneischen Schriften die ihm immer wieder frappante Wahrnehmung abgetreten, daß der nahe Rapport zwischen den Grundgedanken des Evangeliums und des Barnabasbriefs, des ersten Briefs und des Hirten trotz aller Verneinungen bis heute unverkennbar sei. Neuerdings [2]) hat derselbe die Hauptpunkte, welche jedem achtsamen Leser sich aufdrängen müssen, ziemlich vollständig angedeutet. Wenn der Hirt zu einer Zeit geschrieben wäre, in welcher anerkanntermaßen die johanneischen Schriften zum kirchlichen Kanon gehörten, so würde keine eindringendere Untersuchung seiner religiösen Grundanschauungen versäumen, daran zu erinnern, daß der mystische Nomismus dieses Buchs in keinem Theil des N. T.'s so viele Analogien finde, als im Evangelium und dem ersten Brief des Johannes. Man würde wahrscheinlich Manches verflacht und verschoben finden, aber den geschichtlichen Zusammenhang nicht verkennen. Ein solcher besteht aber auch, wenn die johanneischen Schriften später als der Hirt entstanden, oder wenn dieser nur ohne Kenntnis derselben geschrieben ist. Die Thatsache, daß wesentliche Züge der religiösen Anschauung, welche in den johanneischen Schriften ihren unvergänglichen Aus-

1) Der geschichtl. Christus (3. Aufl.) S. XVI.

2) Geschichte Jesu von Nazara I, 143 f.

druck gefunden haben, am Ende des ersten Jahrhunderts vorhanden waren, ist bedeutsam genug, um etwas näher betrachtet zu werden.

Der Gedanke des achten Gleichnisses, daß der in die Welt hinein gepredigte Sohn Gottes die Offenbarung des gebietenden Willens, das Gesetz Gottes sei, welches vermittelst der Predigt und des Glaubens in die Herzen der Menschen gepflanzt wird und in eine Vielheit von ἐντολαί auseinandergeht, findet sich so nicht bei Johannes ausgesprochen; aber, indem dieser an das Bleiben der Worte Jesu, welche ihm ἐντολαί sind, in den Jüngern, an das Halten der Gebote Jesu, das Bleiben der Jünger im Herrn und des Herrn in den Jüngern knüpft, theilt er die überall im Hirten hervortretende, im achten Gleichnis nur am prägnantesten ausgedrückte Anschauung, daß das Wohnen des Herrn in den Gläubigen unzertrennlich verbunden, wesentlich identisch sei mit dem Thun des durch ihn verkündigten Willens Gottes, mit dem τηρεῖν τὰς ἐντολάς [1]). Johannes und Hermas denken die Lebensgemeinschaft des Christen mit dem Sohn Gottes und dadurch mit Gott in gleichem Maße als ein sittliches Verhalten von Seiten des Menschen, und doch auch als ein substantielles. Wie der Saft des Weinstocks in den Reben, so dient der Saft des „lebenslustigen" Weidenbaums in seinen Zweigen zum Ausdruck des gleichen Gedankens, daß das im Sohn Gottes erschienene neue Leben den an ihn Gläubigen sich als Princip ihres neuen Lebens mittheilt, und nur die verschiedene Anlage der beiden Gleichnisse hat den äußerlichen Unterschied hervorgebracht, daß hier die Zweige abgehauen und den Menschen in die Hand gegeben, dort die Menschen selbst als Reben dargestellt werden. Durch die starke Hervorhebung der Lebensfähigkeit dieses Baums wird der Unterschied sachlich völlig aufgehoben. Immerhin ist es doch der Saft des von Gott in die Welt hineingepflanzten Baums, welcher in den Zweigen das Leben erhält, Schößlinge und Früchte an ihnen hervortreibt, oder aber, wenn sie die Gebote verletzen, aus ihnen weicht und sie verdorren läßt. So gewiß also das achte Gleichnis keine Nachahmung

---

[1]) Vgl. alles oben S. 151 f. 165 ff. über das Wohnen des Herrn in den Christen und über das Halten der Gebote Gesagte mit Joh. 15, 4—10; 14, 23 f.; 8, 31 f. 1 Joh. 2, 3 f.; 3, 22 ff.; 5, 2 f.

von Joh. 15, 1 ff. ist, so gewiß ist die beiden zu Grunde liegende Anschauung dieselbe.

Johannes führt die Gesammtheit der Gebote Gottes auf das eine zurück, daß man glaube an den Namen seines Sohnes, und sieht darin das andre schon eingeschlossen, daß man einander liebe (1 Joh. 3, 23); dem entsprechend führt er alle *ἔργα τοῦ θεοῦ* auf das eine *ἔργον τοῦ θεοῦ* zurück, daß man an den glaube, den er gesandt hat (Joh. 6, 28 f.). Ebenso nimmt bei Hermas, wie oben ausführlich gezeigt wurde, unter den *ἔργα τοῦ θεοῦ* [1]), welchen bei ihm, wie bei Johannes (Joh. 8, 41. 1 Joh. 3, 8), *τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου* gegenüberstehen (mand. XII, 6 zweimal), das *ἐργάζεσθαι τὴν πίστιν* die erste, Alles beherrschende Stelle ein [2]). Wir sahen, in welchem Sinn die Uebung sämmtlicher Tugenden eine Uebung des Glaubens ist, oder im Bilde die Werke der Töchter des Glaubens Werke ihrer Mutter heißen [3]), in keinem andern als dem, daß der Glaube That, und zwar die einzige für das Heil nothwendige, in alle ihre Consequenzen zu verfolgende That des Menschen ist. Wie Johannes macht er ihn darum auch zum Inhalt einer *ἐντολή*, und zwar der ersten. Daß er dem Glauben an jener Stelle nicht wie Johannes und er selbst sonst den Namen des Sohnes Gottes zum Inhalt gegeben hat, hat seine zureichende Erklärung gefunden. Dadurch aber, daß er das religiöse Verhalten als ein sittliches auffaßt und dieses in seiner Einheit begreift, ist es ihm ebenso wie dem Johannes möglich, die Vielheit der *ἐντολαί* auch in e i n e *ἐντολή* zusammenzufassen. So schon in dem Wechsel zwischen *ὁ νόμος* und *αἱ ἐντολαί* (sim. VIII, 3; V, 3, p. 90, 10 vergl. mit c. 5, p. 89, 21), einmal auch in den Worten: *ἐμίαναν τὴν ἐντολὴν τοῦ κυρίου* (mand. III, p. 39, 8), worunter nicht eine Verletzung eines einzelnen Gebotes, etwa des eben hier verhandelten Gebots der Wahrhaftigkeit, verstanden werden kann, sondern nach den voraufgehenden und folgenden Worten nur der in beharrlicher Verlogenheit offenbar

---

1) sim. I, p. 79, 12: *ἐργάζεσθε τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ μνημονεύοντες τῶν ἐντολῶν αὐτοῦ.*

2) Der Ausdruck mand. XII, 3, p. 73, 11 sqq., womit das ganze mand. VIII, sonderlich p. 58, 8 sqq. zu vergleichen ist.

3) Vgl. oben S. 172.

druck gefunden haben, am Ende des ersten Jahrhunderts vorhanden waren, ist bedeutsam genug, um etwas näher betrachtet zu werden.

Der Gedanke des achten Gleichnisses, daß der in die Welt hinein gepredigte Sohn Gottes die Offenbarung des gebietenden Willens, das Gesetz Gottes sei, welches vermittelst der Predigt und des Glaubens in die Herzen der Menschen gepflanzt wird und in eine Vielheit von ἐντολαί auseinandergeht, findet sich so nicht bei Johannes ausgesprochen; aber, indem dieser an das Bleiben der Worte Jesu, welche ihm ἐντολαί sind, in den Jüngern, an das Halten der Gebote Jesu, das Bleiben der Jünger im Herrn und des Herrn in den Jüngern knüpft, theilt er die überall im Hirten hervortretende, im achten Gleichnis nur am prägnantesten ausgedrückte Anschauung, daß das Wohnen des Herrn in den Gläubigen unzertrennlich verbunden, wesentlich identisch sei mit dem Thun des durch ihn verkündigten Willens Gottes, mit dem τηρεῖν τὰς ἐντολάς [1]). Johannes und Hermas denken die Lebensgemeinschaft des Christen mit dem Sohn Gottes und dadurch mit Gott in gleichem Maße als ein sittliches Verhalten von Seiten des Menschen, und doch auch als ein substantielles. Wie der Saft des Weinstocks in den Reben, so dient der Saft des „lebenslustigen“ Weidenbaums in seinen Zweigen zum Ausdruck des gleichen Gedankens, daß das im Sohn Gottes erschienene neue Leben den an ihn Gläubigen sich als Princip ihres neuen Lebens mittheilt, und nur die verschiedene Anlage der beiden Gleichnisse hat den äußerlichen Unterschied hervorgebracht, daß hier die Zweige abgehauen und den Menschen in die Hand gegeben, dort die Menschen selbst als Reben dargestellt werden. Durch die starke Hervorhebung der Lebensfähigkeit dieses Baums wird der Unterschied sachlich völlig aufgehoben. Immerhin ist es doch der Saft des von Gott in die Welt hineingepflanzten Baums, welcher in den Zweigen das Leben erhält, Schößlinge und Früchte an ihnen hervortreibt, oder aber, wenn sie die Gebote verletzen, aus ihnen weicht und sie verdorren läßt. So gewiß also das achte Gleichnis keine Nachahmung

---

[1]) Vgl. alles oben S. 151 f. 165 ff. über das Wohnen des Herrn in den Christen und über das Halten der Gebote Gesagte mit Joh. 15, 4—10; 14, 23 f.; 8, 31 f. 1 Joh. 2, 3 f.; 3, 22 ff.; 5, 2 f.

von Joh. 15, 1 ff. ist, so gewiß ist die beiden zu Grunde liegende Anschauung dieselbe.

Johannes führt die Gesammtheit der Gebote Gottes auf das eine zurück, daß man glaube an den Namen seines Sohnes, und sieht darin das andre schon eingeschlossen, daß man einander liebe (1 Joh. 3, 23); dem entsprechend führt er alle ἔργα τοῦ θεοῦ auf das eine ἔργον τοῦ θεοῦ zurück, daß man an den glaube, den er gesandt hat (Joh. 6, 28 f.). Ebenso nimmt bei Hermas, wie oben ausführlich gezeigt wurde, unter den ἔργα τοῦ θεοῦ [1]), welchen bei ihm, wie bei Johannes (Joh. 8, 41. 1 Joh. 3, 8), τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου gegenüberstehen (mand. XII, 6 zweimal), das ἐργάζεσθαι τὴν πίστιν die erste, Alles beherrschende Stelle ein [2]). Wir sahen, in welchem Sinn die Uebung sämmtlicher Tugenden eine Uebung des Glaubens ist, oder im Bilde die Werke der Töchter des Glaubens Werke ihrer Mutter heißen [3]), in keinem andern als dem, daß der Glaube That, und zwar die einzige für das Heil nothwendige, in alle ihre Consequenzen zu verfolgende That des Menschen ist. Wie Johannes macht er ihn darum auch zum Inhalt einer ἐντολή, und zwar der ersten. Daß er dem Glauben an jener Stelle nicht wie Johannes und er selbst sonst den Namen des Sohnes Gottes zum Inhalt gegeben hat, hat seine zureichende Erklärung gefunden. Dadurch aber, daß er das religiöse Verhalten als ein sittliches auffaßt und dieses in seiner Einheit begreift, ist es ihm ebenso wie dem Johannes möglich, die Vielheit der ἐντολαί auch in e i n e ἐντολή zusammenzufassen. So schon in dem Wechsel zwischen ὁ νόμος und αἱ ἐντολαί (sim. VIII, 3; V, 3, p. 90, 10 vergl. mit c. 5, p. 89, 21), einmal auch in den Worten: ἐμίαναν τὴν ἐντολὴν τοῦ κυρίου (mand. III, p. 39, 8), worunter nicht eine Verletzung eines einzelnen Gebotes, etwa des eben hier verhandelten Gebots der Wahrhaftigkeit, verstanden werden kann, sondern nach den voraufgehenden und folgenden Worten nur der in beharrlicher Verlogenheit offenbar

---

[1]) sim. I, p. 79, 12: ἐργάζεσθε τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ μνημονεύοντες τῶν ἐντολῶν αὐτοῦ.

[2]) Der Ausdruck mand. XII, 3, p. 73, 11 sqq., womit das ganze mand. VIII, sonderlich p. 58, 8 sqq. zu vergleichen ist.

[3]) Vgl. oben S. 172.

gewordene Bruch des *einen* alles christliche Verhalten in sich schließenden Gebotes, welches in sich tragen und halten Eins ist mit dem Besitz des heiligen Geistes, wovon nachher zu reden ist.

Hermas betrachtet dies Gebot oder diese Gebote vorwiegend als Gebote Gottes; aber durch seinen Sohn hat er sie uns gegeben [1]); und an der einzigen Stelle, wo er dies zum Gegenstand seiner Darstellung macht, stoßen wir auf eine Reihe von Anschauungen, welche nur bei Johannes sich finden. Lassen wir die wunderliche Vorstellung von der übergesetzlichen Leistung Christi bei Seite, so verdient schon das Beachtung, daß wie bei Johannes (Ev. 10, 18; 12, 49) auch hier die irdische Berufserfüllung Christi als Erfüllung einer ihm von Gott gegebenen *ἐντολή* bezeichnet wird [2]). Die *ἐντολαί*, welche dann der Sohn Gottes seinem zur Gemeinde gesammelten und von Sünden gereinigten Volk gibt, hat er selbst von seinem Vater empfangen. Die Worte *ἔδειξεν αὐτοῖς τὰς τρίβους τῆς ζωῆς, δοὺς αὐτοῖς τὸν νόμον, ὃν ἔλαβε παρὰ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ* (sim. V, 6), drücken einen specifisch johanneischen Gedanken aus [3]). Wie auffallend ist es namentlich, daß dieselben Gebote, welche der Sohn Gottes nach der Sündenreinigung dem Volk ertheilt, zunächst ihm selbst, für ihn selbst gegeben sind, und zwar als seine Speise! Johanneisch ist daran, was ja ohnedies das ganze Gleichnis beherrscht, erstlich die Gleichstellung der Geboteerfüllung Christi und der Christen (vgl. z. B. Joh. 15, 10); zweitens, wenn man die Kenntnis des fünfzehnten Kapitels voraussetzen darf, die Aufeinanderfolge von Sündenreinigung und Gesetzgebung (vgl. Joh. 15, 2 u. 10); drittens die Vorstellung, daß ein fortdauernder Verkehr des Gebens und Nehmens zwischen Gott und seinem Sohne während seines irdischen Wandels stattgefunden hat. Daß es im Gleichnis nur einmal noch nach der ersten Beauftragung vorgestellt wird, ist nothwendige Folge der bildlichen Darstellung. Der vierte Vergleichungspunkt ist die Darstellung der vom Vater dem Sohn gegebenen Gebote als einer Speise für

---

1) sim. V, 5: *αἱ ἐντολαὶ . . ἃς ἔδωκεν τῷ λαῷ αὐτοῦ διὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*.

2) sim. V, 2, p. 85, 9. 32. 33.

3) Vgl. außer 10, 8; 12, 49 f. noch 5, 30; 8, 26 f. 40; 14, 24; 15, 10—15.

ihn, von deren Reichthum er dann seinen Mitknechten mittheilt [1]). Ἐδείπνησα, sagt Hermas von jener denkwürdigen Nacht im neunten Gleichnis (c. 11), ῥήματα κυρίου ὅλην τὴν νύκτα. Kehren wir zum fünften zurück, so ist doch auch das ein dem johanneischen Evangelium durchaus Eigenthümliches, daß von einem den Menschen während des irdischen Wandels des Sohnes Gottes kundgewordenen Zeugnis seines Vaters über ihn geredet wird. Die Worte: Κἀκεῖνοι συνεχάρησαν τῷ δούλῳ ἐπὶ τῇ μαρτυρίᾳ, ᾗ ἐμαρτύρησεν αὐτῷ ὁ δεσπότης darf man neben Joh. 5, 31 ff. stellen.

Der bei Hermas so bedeutsame Gedanke, daß der Wiedergeborene, oder, wie er sich ausdrückt, der Mensch, der den Herrn im Herzen hat, keiner zwingenden Nothwendigkeit zum Sündigen mehr unterliege, vielmehr alle Gebote erfüllen und alle Stufen der Heiligkeit ersteigen könne, hat seine Parallelen im ganzen ersten Brief des Johannes. Einmal wird er so entwickelt, daß man eine Ausführung von 1 Joh. 5, 3—5 zu lesen meint. Als Hermas am Schluß der Mandate den zaghaften Gedanken nicht unterdrücken kann, daß diese Gebote groß, schön und herrlich seien, fähig das Herz dessen zu erfreuen, der sie halten kann, dennoch aber hart für den wirklichen Menschen, wird er deshalb auf's Schärfste zurecht gesetzt. Solche schwächliche Verzagtheit ist eine Verkennung der Herrlichkeit Gottes, welcher dem Menschen die um seinetwillen geschaffene Welt unterworfen hat. Nur des herzlichen Glaubens statt des unwahren Lippenbekenntnisses bedarf's, so hat der Mensch den Herrn in seinem Herzen, und nichts ist dann leichter, süßer, milder als die Gebote Gottes [2]). Nur wenig verändert und sehr verbreitert sind das die johanneischen Gedanken. Und wenn Hermas statt des gewöhnlicheren Ausdrucks, daß die Erfüller der Gebote Gotte leben, auch einmal sagt: ἐν τοῖς τοιούτοις οὖν ἡ ζωὴ τοῦ κυρίου, ἐν τοῖς διχοστάταις δὲ καὶ παραμόνοις θάνατος (sim. VIII, 7), oder: οὗτοι κατισχύ-

---

[1]) Vgl. mit sim. V, 2. 5 (τὰ δὲ ἐδέσματα, ἃ ἔπεμψεν αὐτῷ ἐκ τοῦ δείπνου, αἱ ἐντολαί εἰσιν . .) Joh. 4, 34, in entfernterer Beziehung auch 6, 27. 32.

[2]) Vgl. in dem ganzen Abschnitt mand. XII, 3—6 besonders c. 4 und die Bemerkungen oben S. 174 f.

σουσιν πάσης πονηρίας καὶ παραμένουσιν εἰς ζωὴν αἰώνιον . . οὐ διαφθαρήσονται ἕως αἰῶνος (vis. II, 3), so ist's von da jedenfalls nicht weit bis zu dem: ὁ δὲ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ μένει εἰς τὸν αἰῶνα (1 Joh. 2, 17). Beide lieben es auch, das Heilsgut, weil es sich durch die Erkenntnis den Menschen vermittelt, als ἡ ἀλήθεια vorzustellen, ohne doch irgendwie in den mehr griechischen als israelitischen Fehler einer einseitigen Betonung der Verstandesmäßigkeit des religiösen Lebens zu verfallen. Zwar der Ausdruck οἱ ἐγνωκότες τὴν ἀλήθειαν [1]) zur Bezeichnung des Christwerdens ist nicht ausschließlich johanneisch, aber schon die folgenden Worte μὴ ἐπιμείναντες δὲ ἐν αὐτῇ haben etwas von diesem Gepräge. Die umfassende Bedeutung und die ethische Auffassung von ἀλήθεια tritt fast überall hervor; so z. B. wenn von Solchen, welche sich theoretisch von der Wahrheit der christlichen Verkündigung haben überzeugen lassen, gesagt wird, daß die Erwägung der sittlichen Strenge der Wahrheit (ἡ ἁγνότης τῆς ἀληθείας vis. III, 7, p. 22, 9) vom Eintritt in die christliche Gemeinschaft abhalte [2]); so, wenn von durchaus nicht theoretischer, sondern sittlicher Verirrung die Ausdrücke καταστρέφεσθαι ἀπὸ τῆς ἀληθείας, καταφθείρεσθαι ἀπὸ τῆς ἀληθείας, καταλιπεῖν τὴν ἀλήθειαν gebraucht [3]), oder wenn echt johanneisch auch ἡ ἀλήθεια zum Object des ἐργάζεσθαι gemacht wird [4]). Geht es aber nicht über die Grenzen einer Aehnlichkeit der Begriffsbildung, wie sie aus der gleichen Nationalität und der Gleichzeitigkeit erklärlich ist, hinaus, wenn Hermas auch den ganz johanneischen Begriff τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας (Joh. 14, 17; 15, 26; 16, 13) anwendet (mand. III, p. 39, 19 sq.)? Es ist dieser Ausdruck nicht etwa so gemeint wie die andren vom πνεῦμα τῆς προφητείας, τῆς ὀξυχολίας u. dgl., sondern der eine heilige Geist, vermittelst dessen der Herr im Christen wohnt, die παρακαταθήκη, von deren gewissenhafter Bewahrung das Heil abhängt, wird, allerdings aus Anlaß der besondern Ermahnung zur Wahrhaftigkeit, so genannt.

---

1) vis. III, 6, p. 20, 12. Vgl. oben S. 443.

2) Vgl. Joh. 3, 20.

3) sim. VI, 2, p. 93, 13; p. 94, 9. sim. VIII, 9, p. 110, 18.

4) mand. VIII, p. 58, 8 sqq. mand. XII, 3, p. 73, 11 sqq. Cf. sim. IX, 25: ἐν ἀληθείᾳ πορεύεσθαι.

Weil der Herr, der ihn gegeben, „wahrhaftig ist in jedem Wort", und der Geist, den er gegeben, „der Geist der Wahrheit" ist, darum ist es eine sonderliche Betrübnis dieses Geistes und eine unverkennbare Entehrung des Herrn, wenn der Christ sich der Lüge schuldig macht.

Auch das ist eine Berührung mit johanneischem Ausdruck, wenn man, allerdings in Bezug auf den Sohn Gottes, nicht wie 1 Joh. 4, 13 in Bezug auf Gott, liest: *ἐκ γὰρ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ ἐλάβετε* (sim. IX, 24). Der johanneische, nur etwa Kol. 3, 4 vorkommende Gedanke von dem künftigen Offenbarwerden der jetzt verborgenen Gotteskindschaft (1 Joh. 3, 1 f. vgl. 2, 19) wird in sim. III u. IV breit ausgeführt und ebenso wie dort (1 Joh. 3, 3 ff.) die Forderung, in Kraft solcher Hoffnung rein zu leben, daran geknüpft. Daß die Menschwerdung des Sohnes Gottes ein *φανερὸς γενέσθαι* heißt (sim. IX, 12), ist nur auch johanneisch (1 Joh. 3, 8; 1, 2). Eine tiefergehende Berührung mit dem Evangelium des Johannes wäre es, wenn die Annahme einer dem Christsein vorangehenden Gleichartigkeit mit der innerhalb des Gottesreichs herrschenden Sinnesart, auf Grund welcher das Eingehn der so Gearteten ins Reich Gottes zuversichtlich gehofft wird [1]), aus den zahlreichen johanneischen Aussagen abgeleitet werden dürfte, nach welchen ein der Erscheinung des Lichts vorangehendes Thun der Wahrheit, ein Sein aus Gott, ein Ziehen des Vaters zum Sohn die gläubige Annahme des Heils vorbereitet. Der Gedanke des Hermas ist durchaus verwandt, nur in einer den eigenen Voraussetzungen von der Allgemeinheit des Gnadenwillens Gottes und der sittlichen Freiheit des Menschen widersprechenden Weise übertrieben; aber es muß zugestanden werden, daß die johanneischen Ausdrucksweisen hier nicht wiederkehren.

Um so beachtenswerther ist es, wenn bei einem Schriftsteller, dessen ganze Denkweise so zahlreiche Berührungen mit den johanneischen Schriften hat, gelegentlich auch ihr Ausdruck so bedeutend hervortritt, wie es gegen Ende seines Buchs geschieht. Wo er zuerst das Wort *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* gebraucht — es geschieht sonderbarer Weise nicht vor sim. IX, 12 —, nennt er in

---

1) Vgl. oben S. 237 f.

breiter sowohl bildlicher als eigentlicher Rede als unerläßliche, allen Menschen, ob todt oder lebendig, geltende Bedingung des Eintritts in dasselbe den Empfang der Wassertaufe und des heiligen Geistes. Den Geist zu besitzen, ohne ins Wasser hinabgestiegen zu sein, genügt nicht zum Eintritt ins Reich Gottes, und getauft zu sein, ohne den Geist empfangen und bewahrt zu haben, rettet nicht vom Tode. Schon dies und der beständig so oder ähnlich wiederkehrende Ausdruck: *εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἄλλως εἰσελθεῖν οὐ δύναται ἄνθρωπος, εἰ μὴ . . .* [1]) erinnert zu lebhaft an das Gespräch Jesu mit Nicodemus, als daß man sich der Vermuthung einer Abhängigkeit entschlagen könnte. Den Ausdruck der Wiedergeburt vermeidet Hermas auch hier. Aber die Sache hat er, wenn er von dem, welcher nach gläubigem Hören der Predigt vom Sohne Gottes die Taufe empfängt, sagt: *ἀποτίθεται τὴν νέκρωσιν καὶ ἀναλαμβάνει τὴν ζωήν*, und diesen Satz, dessen Form selbst schon durch diesen Zweck bestimmt war, auf die ins Wasser hinabsteigenden Patriarchen anwendet. Und lautet nicht der dazwischenstehende Satz: *ἡ σφραγὶς οὖν τὸ ὕδωρ ἐστίν* wie das Stück einer Erklärung jener johanneischen Stelle? Wie wir es bisher so oft gefunden, so erscheint auch hier Hermas von dem Wortschatz des dortigen Zusammenhangs beherrscht. Wenn er von dem unchristlich lebenden Christen sagt: *τὴν βασιλείαν μὲν ὄψεται τοῦ θεοῦ, εἰς αὐτὴν δὲ οὐκ εἰσελεύσεται* (c. 15, p. 129, 17 sq.), so hat selbst Hilgenfeld [2]) nicht unterlassen können, auf die Joh. 3, 35 synonym gebrauchten Ausdrücke *ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ* und *εἰσελθεῖν εἰς τ. β. τ. θ.* zu verweisen. Die Unterscheidung beider ist dem Hermas eigenthümlich; aber wenn schon an sich der Gedanke „das Reich Gottes sehn“, nicht etwa im Sinn von Luk. 9, 27, sondern als Vorstufe des „Eingehns ins Reich Gottes“ nur bei Johannes vorkommt, und dort wie bei Hermas mit diesem verbunden auftritt, so halte ich dies Zusammentreffen des Ausdrucks in einem seinen Grundgedanken nach mit Joh. 3, 1 ff. so innig verwandten Abschnitt für ein Zeichen der Kenntnis des johanneischen Evangeliums. Ob nicht dann auch

[1]) sim. IX, 12, p. 125, 29 sq.; c. 15, p. 129, 9 sq.; c. 16, p. 130, 11 sq.

[2]) Herm. p. 176.

Hermas durch sein *πῶς γὰρ δύναται γενέσθαι ἄλλως* (sim. IX, 12) sich als einen gelehrigeren Schüler als der israelitische Meister zeigen wollte, ist jedenfalls zu fragen erlaubt. In alle dem aber wird man dadurch bestärkt, daß das Hauptbild des ganzen Gleichnisses ein johanneisches ist. *Ἡ πύλη ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστιν* (c. 12 cf. 2 sqq.). Es ist der Gebrauch dieses Bildes in keiner Schrift nachgewiesen, von welcher feststände, daß ihrem Verfasser das johanneische Evangelium unbekannt sei. Die clementinischen Homilien gebrauchen es (III, 52), aber sie setzen, wie man aus eben dieser Stelle schon vor Auffindung des Schlusses schließen mußte, das Evangelium des Johannes voraus; der kürzere griechische Ignatius nennt Christum *θύρα τοῦ πατρός* (Philad. 9); Clemens, der Zeitgenosse des Hermas, streift nahe daran (c. 48); und es fragt sich doch noch, ob das johanneische Evangelium in den Jahren 96—100 der römischen Gemeinde fremd war [1]). Viel näher aber als alle genannten Parallelen berührt sich Hermas mit Joh. 10, 1 f. 7. 9. Auch ihm ist diese Thür der Eingang in die Gemeinde des Reichs Gottes, was in keiner jener Stellen deutlich gesagt ist. Daß er sie hier nicht als eine Heerde und Christus nicht als Hirten vorstellt, wie er es sonst thut [2]), und nicht aus seinem Felsen**thor** dem Johannes zu Lieb eine Stall**thür** macht [3]), beweist nur, daß er kein geschmackloser Nachahmer, sondern ein von den Worten Jesu auch nach dem vierten Evangelium beeinflußter Mann ist. Nur mit diesem hat er die Vorstellung gemein, daß einer auch auf andrem Weg, als durch die Thür, welche der Sohn Gottes ist, auf unerlaubtem, trügerischem Weg ins Reich Gottes eindringen könne (c. 4), und eben daher hat seine Versicherung, daß man auf diesem Weg ins Reich Gottes gelange, den vorwiegend adversativen Charakter (c. 12). Aber auch der positive Ausdruck: *διὰ τοῦτο καινὴ ἐγένετο ἡ πύλη, ἵνα οἱ μέλλοντες σώζεσθαι, δι' αὐτῆς εἰς*

---

[1]) Auf das *ὄνομα τοῦ ἀληθινοῦ καὶ μόνου θεοῦ* (Clem. I, 43) will auch ich kein großes Gewicht legen.

[2]) Vgl. besonders sim. IX, 31, also doch noch im selben Gleichnis.

[3]) Vgl. hierüber und das ganze Verhältnis der beiden Stellen Ewald in der Rec. der kritischen Arbeiten von Scholten (Göttinger gel. Anz. 1868, S. 725 f.).

τὴν βασιλείαν εἰσέλθωσι τοῦ θεοῦ, erinnert um so mehr an Joh. 10, 9, als der Begriff σώζεσθαι, welchen er überhaupt im zweiten und dritten Theil seines Buchs gar nicht oder fast gar nicht gebraucht, durch das bildliche Material wahrlich nicht nahe gelegt war. Und wenn er statt des Reichs Gottes im Verlauf in Bild und Wort Gott selbst als das Gut bezeichnet, zu welchem man nicht anders gelangen kann, als durch dieses Thor (ἄλλως οὖν οὐδεὶς εἰσελεύσεται πρὸς αὐτὸν [sc. τὸν κύριον] εἰ μὴ διὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ und wieder οὐδεὶς εἰσελεύσεται πρὸς τὸν θεὸν ἄτερ αὐτοῦ), so ist's nur ein andres johanneisches Wort, auf welches der unmittelbar vorher gebrauchte Ausdruck: αὕτη μία εἴσοδός ἐστι πρὸς τὸν κύριον vermittelst der allernatürlichsten Ideenassociation führte: ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς . . ., οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα, εἰ μὴ δι' ἐμοῦ (Joh. 14, 6).

Auf Grund dieser Nachweisungen wage ich die Behauptung, daß die weitgreifende Verwandtschaft der Gedanken und Worte, welche zwischen dem Hirten des Hermas und dem Evangelium und dem ersten Brief des Johannes unleugbar besteht, auf das Vorhandensein dieser Schriften in der römischen Gemeinde während der neunziger Jahre des 1. Jahrhunderts schließen läßt. Wem seine dogmatischen Voraussetzungen oder historischen Annahmen diesen Schluß erschweren, wer z. B. glaubt, daß das johanneische Evangelium „die Logoslehre" in die christliche Kirche eingeführt oder doch absichtlich gefördert habe, und daß Jeder, der es mit Zustimmung gelesen habe, sofort die neue Lehre vom Logos habe verkündigen müssen, der kann wenigstens das sich gefallen lassen, daß gegen Ende des 1. Jahrhunderts ein israelitisch denkender Christ zu Rom vom Sohne Gottes und vom Leben der Christen so reden und denken konnte, daß man den Beweis seiner Abhängigkeit von den johanneischen Schriften bis zu einem hohen Grad der Wahrscheinlichkeit bringen kann. Für uns anders Denkende aber liegt in der Thatsache, daß Hermas aller Wahrscheinlichkeit nach nicht die Apokalypse, wohl aber das Evangelium und vor allem den ersten Brief des Johannes gekannt hat, ein Fingerzeig für die Entstehungsgeschichte dieser Schriften. Sollte nicht der Brief älter sein als das Evangelium, und dieses älter als die Apokalypse?

Schluß.

Wir finden Hermas im Besitz einer genauen Kenntnis eines großen Theils unsrer neutestamentlichen Schriften, welches mit mit dem in dem gleichzeitigen Briefe des Clemens vorliegenden Thatbestand zu vergleichen sich lohnt. Es finden sich auffallende Uebereinstimmungen und willkommene Ergänzungen; aber zu einer Bestimmung der in der römischen Gemeinde jener Zeit gelesenen neutestamentlichen Bücher reichen die beiden Zeugen nicht aus.

Daß Clemens durch den Hebräerbrief wo möglich noch stärker als Hermas angezogen wurde, unterliegt keinem Zweifel. Aber auch den Jakobusbrief und den ersten des Petrus hat er gekannt. Schon die von LXX abweichende, mit Jak. 4, 6 übereinstimmende Anführung von Prov. 3, 34 (Clem. ep. I, 30) führt auf den Jakobusbrief, da der Satz 1 Petr. 5, 5 nicht als Citat steht. Nehmen wir die Stellen hinzu, wo Abraham der Freund Gottes genannt wird [1]; vergleichen wir den Satz: *ὁ σοφὸς ἐνδεικνύσθω τὴν σοφίαν αὐτοῦ μὴ ἐν λόγοις, ἀλλ᾽ ἐν ἔργοις ἀγαθοῖς* (c. 38) mit Jak. 3, 13, und das *ἔργοις δικαιοῦσθαι καὶ μὴ λόγοις* (c. 30) mit dem, was Jakobus gegen denjenigen geltend macht, welcher *sagt*, daß er Glauben habe, ohne doch durch Werke ihn zu beweisen (2, 14 ff.), so hat man jedenfalls nicht mehr Grund zu

[1] Vgl. c. 10 u. 17 mit Jak. 2, 23, jedoch auch die Ausleger zu dieser Stelle. Aehnlich verhält es sich mit dem c. 11 über Rahab Gesagten im Vergleich mit Jak. 2, 25. Hebr. 11, 31.

glauben, daß Clemens den nach dem Zeugnis des Hirten zu seiner Zeit in der römischen Gemeinde bekannten Brief des Jakobus aus dogmatischen Gründen sollte perhorrescirt haben; es bestehen vielmehr die nachgewiesenen Anklänge als Beweise für eine Beeinflussung des Clemens durch denselben zu Recht. Deutlicher erkennt man den ersten Petrusbrief in den Worten: διὰ τούτου ἡ ἀσύνετος καὶ ἐσκοτισμένη διάνοια ἡμῶν ἀναθάλλει εἰς τὸ θαυμαστὸν αὐτοῦ φῶς (c. 36). Nicht bloß der letzte charakteristische Ausdruck ist eine Reminiscenz; der ganze Satz vielmehr ist eine Umschreibung der Worte: τοῦ ἐκ σκότους ἡμᾶς καλέσαντος εἰς τὸ θαυμαστὸν αὐτοῦ φῶς (1 Petr. 2, 9). — Will man ferner nicht ohne alle Wahrscheinlichkeit annehmen, daß Clemens des Hebräischen mächtig gewesen sei, so nöthigt auch die Uebersetzung von Prov. 10, 12 ἀγάπη καλύπτει πλῆθος ἁμαρτιῶν (c. 48) eine Abhängigkeit von 1 Petr. 4, 8 anzunehmen, da Jak. 5, 20 zur Erklärung nicht ausreicht. Steht aber die Kenntnis des ersten Petrusbriefs bei Clemens fest [1]), und ist uns gewiß geworden, daß der zweite Petrusbrief damals in Rom gelesen wurde, so liegt auch kein Grund mehr vor, die Vermuthung zurückzuhalten, daß Clemens zu dem, was er c. 9 (vgl. c. 7) über Noah sagt, durch 1 Petr. 3, 20 und 2 Petr. 2, 5 (vgl. 3, 6 und Hebr. 11, 7) bestimmt worden sei.

Der Epheserbrief, dessen Einfluß auf Hermas so evident war, ist auch bei Clemens nicht ohne Spur [2]). Der beiden Briefe des Paulus an die Korinther, wofür es an Zeugnissen im Hirten wenigstens nicht ganz fehlte, ist von Clemens aus naheliegenden Gründen ausdrücklich gedacht worden, und zwar beider; denn Clemens unterscheidet den ersten von einem späteren, wenn er schreibt: ἀναλάβετε τὴν ἐπιστολὴν τοῦ μακαρίου Παύλου τοῦ ἀποστόλου, τί πρῶτον ὑμῖν ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου ἔγραψεν (c. 47). Der Römerbrief, aus welchem nichts in den Hirten übergegangen ist,

---

[1]) Anzuführen ist noch, daß Clemens (c. 16 cf. 33) ebenso wie Petrus (2, 21 f.) und der von diesem abhängige Polykarp (c. 8) in Verbindung mit einem Citat aus Jes. 53 die Bedeutung des Leidens Christi als ὑπογραμμός betont.

[2]) Vgl. Ephes. 4, 1—6 (s. oben S. 414 f.) mit Clem. c. 46; ferner Ephes. 2, 8 f. mit Clem. c. 32.

dient dem Clemens wiederholt zum Muster (c. 10; 32; 33). Dagegen ist von einer Kenntnis der Briefe an die Thessalonicher, Galater, Kolosser, Philipper, Philemon und von der Offenbarung des Johannes bei Clemens so wenig als bei Hermas zu entdecken. Während die auffallenden Anklänge an die Pastoralbriefe bei Clemens durch den Hirten keine nennenswerthe Bestätigung erhalten, so wird umgekehrt die Menge von Zeichen einer Kenntnis der johanneischen Schriften bei Hermas durch Clemens kaum vermehrt [1]).

Eine vorwiegende Kenntnis des Markusevangeliums, wie sie sich bei Hermas verrieth, läßt sich bei Clemens nicht nachweisen. Jes. 29, 13 citirt er (c. 15) durch Vermittlung von Mark. 7, 6; aber Matth. 15, 8 ist nur in der Umstellung der Anfangsworte leise abweichend. Dagegen weist der Schlußsatz von c. 16 entschieden auf Matth. 11, 29 f. und in dem Conglomerat von Worten Jesu c. 46 hat Matthäus (18, 6. 7; 26, 24) ein noch entschiedeneres Uebergewicht als Lukas in der ähnlichen Anhäufung c. 13 [2]). Es ist darnach höchst wahrscheinlich, daß alle drei Evangelien damals in Rom vorhanden waren und als ein Gemeingut der christlichen Kirche angesehen wurden. Dann werden aber die oben S. 463 notirten Anklänge an die Apostelgeschichte im Hirten nicht zufällig sein, und das Ergebnis der obigen Vergleichung wird näher dahin präcisirt werden dürfen, daß die Popularität des in der römischen Gemeinde zuerst eingeführten Markus durch den nebenhergehenden Gebrauch des griechischen Matthäus und der lukanischen Schriften nicht sofort vernichtet wurde, während Männer von höherer Bildung und von eigentlichem Lehrberuf, wie Clemens, sich der reicheren Quellen bereits mehr als des kurzen Markus zu bedienen pflegten. Während aber ein Mann von der Denkart des Hermas sich zu den johanneischen Schriften mit ihrer einfachen und doch so tiefsinnigen Sprache sofort hingezogen fühlen mußte, standen sie dem mehr reflectirenden, lehrhaft angelegten und in der Schule paulinischer Gedanken gebildeten Clemens fremder gegenüber.

---

1) Vgl. oben S. 475, Anm. 1.

2) Zu beachten ist besonders das nur Luk. 6, 35 sich findende χρηστός. Vgl. ferner die Einführungsformel mit Akt. 20, 25 und den dortigen Ausspruch mit Clem. c. 2 init.

Wie weit die Bildung eines Kanons, d. h. einer Sammlung kirchlicher Vorlesebücher in der römischen Gemeinde vom Ende des 1. Jahrhunderts bereits vorgeschritten war, läßt sich aus den Schriften der beiden Römer nicht entnehmen. Wir sehen von Beiden neutestamentliche Schriften stark gebraucht und bis auf's Wort gekannt, welche, wie der Jakobus- und der Hebräerbrief, noch Jahrhunderte lang um eine bleibende Stellung im kirchlichen Kanon zu ringen hatten, woraus aber nur folgt, daß man in den Schlüssen von der späten Entscheidung über die Kanonicität einer Schrift auf eine späte Entstehungszeit nicht vorsichtig genug sein kann, und daß selbst Leute von der einfachen Bildung des Hermas nicht bloß durch das Mittel der öffentlichen Vorlesung, sondern auch durch eigene Lectüre Schriften religiösen Inhalts kennen lernten.

Wichtiger als dies ist das Andre, daß der im Judenthum aufgewachsene und in mehr als einer Hinsicht noch jüdisch denkende Hermas und der Heidenchrist Clemens in ihrer Schülerstellung zu den apostolischen Auctoritäten sich nicht durch eine längst verschollene Parteilosung bestimmen lassen und sich des einst in Antiochien, Galatien und Korinth mit den Namen eines Jakobus oder Kephas oder Paulus getriebenen Misbrauchs nicht schuldig machen, sondern vielmehr Alles, mag's einen Namen tragen oder nicht, ihr eigen nennen, wenn es sie nur fördert in der Erkenntnis des Sohnes Gottes, „ohne welchen Niemand zu Gott kommt". Wer so zustimmend und aneignend wie Hermas den zweiten Petrusbrief gelesen hatte, dem konnte es ja nicht zu Sinn kommen, einen Brief an die Epheser oder an die Korinther deshalb als fremdartig von sich zu weisen, weil er den Namen des Paulus trug, oder den keinen Apostel zu nennen, welcher thatsächlich mehr als alle Andren dazu gethan hatte, daß „alle Völker, die unter dem Himmel wohnen, zum Namen des Sohnes Gottes berufen wurden", denselben Paulus, welchen der Petrus jenes Briefs seinen geliebten Bruder genannt hatte (2 Petr. 3, 15). Wenn auch ihm Einiges in den Briefen des Paulus, welche Andre besser verstanden, unverständlich vorkam [1]), so wird Hermas in seiner Bescheidenheit daraus keinen andren Schluß gezogen haben als den, welchen er bei ähnlichem Anlaß so

---

1) 2 Petr. 2, 17: ἐν οἷς ἐστίν τινα δυσνόητα.

oft zieht, daß die Gaben der Erkenntnis verschieden vertheilt sind. Er hat sich davon angeeignet, was er verstand.

Ob in wunderbarem Wechsel Clemens, der Heidenchrist, es liebt, seines in Christo gewonnenen Adels sich zu freuen, indem er Abraham seinen Vater nennt und die Geschichte des Heils hinter Christus zurück bis in die Anfänge des A. T.'s zurückverfolgt, Hermas aber, der Judenchrist, unter dem überwältigenden Eindruck der Neuheit des erst am Ende der Tage offenbar gewordenen Heils Alles vergessen zu haben scheint, was hinter ihm liegt, und auch die Erzväter und Propheten Israels nicht vollendet glaubt, ehe sie die Predigt vom Sohne Gottes gehört und seinen lebendigmachenden Geist durch den Dienst der Apostel empfangen haben; ob der Pauliner es liebt, neben den Glauben die Liebe und die Werke der Heiligung als Heilsbedingungen zu stellen, der Verehrer des Jakobus aber den Glauben als die eine alle Tugenden gebärende Mutter, als die belebende Seele alles christlichen Verhaltens, als die Alles verheißende und Alles erfüllende Kraft von oben, kurz als das Mittel der Errettung darzustellen: sie sind doch Genossen eines Glaubens, wie sie Glieder einer Gemeinde sind. Es war keine schriftstellerische Fiction, wenn Hermas seine Verkündigung durch Clemens wollte verbreitet wissen, und es war kein trügerischer Schein, wenn Clemens an der Spitze seines Briefs die eine „Gemeinde Gottes, die zu Rom wohnt", der Gemeinde zu Korinth ihren christlichen Gruß entbieten ließ. Es gab nur eine römische Gemeinde, in welcher Juden und Griechen, Römer und Barbaren, Sclaven und Freie alles dies waren, als wären sie es nicht. Wir sagen nun nicht, die römische Gemeinde habe am Ende des 1. Jahrhunderts einen durchaus heidenchristlichen, paulinischen Charakter gehabt — Hermas selbst ist ein Beweis vom Gegentheil —, sondern nur dies ist erwiesen — und das ist mehr, als jenes —, daß in der römischen Gemeinde jener Zeit eine judenchristliche Partei ebensowenig wie eine paulinische existirte. Wie oft auch Hermas von Uneinigkeiten und von Friedestörern in der Gemeinde spricht, niemals deutet er an, daß eine verschiedene Stellung zu den Stadien der Offenbarungsgeschichte, eine verschiedene Beurtheilung des Einen oder des Andren der „Apostel und Lehrer des Sohnes Gottes", eine verschiedene Glaubenslehre von Christus der Grund der Zwistigkeiten sei, sondern

die allgemein menschlichen Sünden sind es, welche er durch den allgemein christlichen Glauben überwunden sehen möchte. Es ist auch nicht eine weissagende Idee, wenn Hermas von dem einen Leib und dem einen Geist, von dem einen Glauben und Sinn des Volkes Gottes redet, sondern das war, soweit seine geschichtliche Kenntnis zurückreicht, der Anfang der Kirche. Zu der Zeit, als die ersten kirchengründenden Lehrer noch als leuchtende Muster der Gerechtigkeit und Wahrheit der Kirche vorstanden, und Alle einmüthig und heilig ohne alle Unterschlagung der Wahrheit im Interesse einer außerhalb derselben liegenden Neigung das Wort des Herrn verkündigten [1]), da war die Idee der katholischen Kirche in einer für die Gegenwart vorbildlichen Weise verwirklicht. Dorthin blickt Hermas aus der Verwirrung seiner Zeit sehnsüchtig zurück, und an den noch geretteten Rest vom Erbe der apostolischen Zeit knüpft sich seine Hoffnung auf eine Erneuerung der alternden Kirche.

[1]) sim. IX, 25 cf. vis. III, 5.

Beilagen.

I.

Ueber die Sprache des Hermas.

Erst jetzt scheint es angemessen, den oben versprochenen Beweis zu liefern, daß Hermas in irgend welchem Sinne jüdischer Herkunft sei, nachdem das nicht unerhebliche Material von Worten und Redewendungen ausgeschieden ist, welches er seiner Kenntnis der neutestamentlichen Schriften verdankt oder doch verdanken könnte. Es soll weder gesagt sein, daß nicht auch in Aneignung solchen Sprachguts der sprachliche Charakter eines Schriftstellers sich kundgebe, noch daß Alles, was nicht als Ausfluß der Bibelkenntnis erklärt werden kann, damit schon als ursprüngliches Eigenthum seiner Sprache erwiesen sei. Ersteres gilt um so weniger, da Hermas nie citirt, Letzteres nicht, weil ja nicht bloß durch Vermittlung der biblischen Literatur jüdisches Sprachgut in die griechische Sprache auch der heidenchristlichen Kirchen eingeführt, und die kirchliche Sprache geschaffen wurde. Nächst der fleißigen Vorlesung der alexandrinischen Bibel mußte die mündliche Predigt der Missionare, welche Jahrzehnte lang jüdischer Abkunft waren, und noch mehr die starken jüdischen Bestandtheile der Gemeinden des ersten Jahrhunderts, der römischen zumal, eine gewisse Gleichheit der Sprache unter den Gliedern einer Gemeinde aus allerlei Volk hervorrufen, welche es erschwert, an der Sprache des Einzelnen seine Herkunft zu erkennen. Die Kundigsten werden es am besten wissen, wie es

mit der wissenschaftlichen Erkenntnis des angedeuteten Stücks der Sprachgeschichte steht. Es wäre, wenn es geschrieben wäre, mehr als dies; es wäre ein werthvoller Beitrag zur Geschichte der christlichen Cultur, Mission und Theologie, ein Mittel der Kritik der ältesten christlichen Literatur und ein wesentliches Hülfsmittel für die Untersuchung der für uns so dunklen Gedankenbildung im nachapostolischen Zeitalter. Gewiß nicht in der Absicht, die folgenden Bemerkungen als einen Beitrag zu der Lösung dieser schwierigen Aufgabe einzuführen, sei dies bemerkt, sondern lediglich, um sie der besonderen Nachsicht Gelehrterer zu empfehlen.

Hermas ist ein Mann aus dem Volke nicht bloß in dem Sinn, in welchem man es von den neutestamentlichen Schriftstellern und vielleicht von der Mehrzahl der ältesten Väter sagen kann, sondern er gehört seiner ganzen Denk- und Redeweise nach dem Volk auch jetzt noch an, während er schreibt. Keine hervorragende Begabung oder amtliche Stellung hat ihn emporgehoben. Daher ist seine Sprache von vornherein nicht mit dem theilweise gewählten Styl des ebenso weltlich als kirchlich gebildeten Clemens zu vergleichen, vollends nicht mit der affectirten, buntscheckigen Schreibweise des Barnabas, welche Jeder, dem es darum zu thun war, durch Lectüre und Nachahmung sich aneignen konnte. Es fehlt ihr andrerseits auch der Stempel einer ganz individuellen Persönlichkeit, wie er den Briefen des Ignatius aufgeprägt ist. Sie hat Charakter, aber nur einen typischen. So, wie Hermas schreibt, müssen Viele gesprochen haben. Sie ist durchaus gleichmäßig und eintönig; bei aller Menge der Worte ist sie wortarm; die gleichen Redewendungen durchziehen das ganze Buch, und auch die biblischen Gedanken und Worte stechen nicht äußerlich gegen die eigenen ab, wie es bei Clemens der Fall ist. Es rührt dies eben daher, daß die biblischen Schriftsteller, wie sehr immer an Geist und Kraft ihm überlegen, doch Fleisch von seinem Fleische sind. Von einer künstlichen Nachahmung biblischer Sprache wird kein Verständiger reden; der Gegenstand nur bringt es mit sich, daß die Sprache an der einen Stelle mehr als an der andern feierlich alterthümlichen Ton anschlägt [1]). Haben wir aber hier zuverlässiger Weise die ungekünstelte Sprache

[1]) z. B. vis. I, 3, p. 7, 11—23; II, 2—3.

eines Mannes aus dem Volke, dann folgt schon aus der ersten Lectüre jedes beliebigen Abschnitts, daß Hermas ein Jude war. Ich könnte mich vielleicht mit dieser Behauptung begnügen und es dem Liebhaber solcher Untersuchungen überlassen, sich von der Richtigkeit derselben zu überzeugen. Einiges mehr Aeußerliche auszuheben [1]), ist jedoch erforderlich, da ich mich in der Untersuchung der Lebensumstände des Hermas auf seine Sprache als Beweis seiner Herkunft berufen habe.

Am wenigsten zuverlässig scheint der Nachweis eines judengriechischen Wortschatzes, weil man Wörter am ehesten einem fremden Sprachgebiet entlehnt. Wie Hermas einzelne lateinische Kunstausdrücke [2]), welche zumal dem in Rom lebenden Griechen geläufig sein mußten, gebraucht, so kann er auch eine Menge von Bezeichnungen religiöser Verhältnisse der bloßen Zugehörigkeit zur Kirche verdanken. Es könnte z. B. *πολύσπλαγχνος* [3]) von Jakobus gebildet und durch Vermittlung seines Briefes in die kirchliche Sprache eingeführt worden sein. Aber schon der Umstand, daß Hermas dies seltene Wort auch da gebraucht, wo an eine Reminiscenz nicht zu denken ist (mand. IV, 3, p. 44, 10. sim. V, 7, p. 91, 18 [?]), mahnt davon ab. Daß aber diese Wortbildung der Sprache des Hermas durchaus homogen ist, zeigt nicht bloß die Weiterbildung in *πολυσπλαγχνία* (vis. I, 3, p. 6, 21; IV, 2, p. 31, 22), *πολυευσπλαγχνία* (sim. VIII, 6, p. 107, 10), *ἡ πολλὴ αὐτοῦ*

---

1) Schon Lipsius, Ztschr. f. w. Th. 1865, S. 270, Anm. 2 hat auf Einiges hingewiesen.

2) So *συμψέλλιον* (vis. III, 1, p. 13, 8. 9. 24; c. 2, p. 15, 7; c. 13, p. 29, 11 sq. mand. XI, p. 67, 12), *κερβικάριον λινοῦν* = cervical lineum (vis. III, 1, p. 13, 9) und das schon zum kirchlichen Kunstausdruck gewordene *στατίων* (sim. V, 1, p. 84, 13). Vgl. Dindorf, nachträgliche Bemerkungen II, S. 5. Aber auch wirkliche Latinismen erkennt man in *ἐάν σοι φανῇ* (vis. II, 3, p. 11, 12), *τῇ ἰδίᾳ νόσῳ τὸ ἱκανὸν ποιεῖ* (sim. V, p. 98, 8). Latinisirend scheint mir auch das häufige *ἑτοιμάζειν* (comparare) im Sinn von „erwerben" (sim. I, p. 78, 7. 8. 17; 79, 5), befremdlich wenigstens das *παρατάξεις πολυτελεῖς* (sim. I, p. 78, 7; 79, 18), welches nicht nach sim. IX, 6, p. 118, 11 (*παράταξις* = Heeresordnung, Gefolge) zu erklären ist, sondern apparatus magnifici heißt.

3) Vgl. oben S. 330. 399 f.

εὐσπλαγχνία (vis. II, 2, p. 10, 19. mand. IX, p. 60, 8), sondern viel mehr noch die reiche Verwendung desselben Stammes in seiner ungriechischen bildlichen Bedeutung. Er sagt σπλάγχνον ἔχειν ἐπί τινα (sim. IX, 24, p. 137, 1 cf. Clem. ep. I, 23), σπλαγχνίζεσθαι ἐπί τινα (mand. IV, 3, p. 44, 11; IX, p. 60, 11. sim. VI, 3, p. 95, 15; VII, p. 99, 18; VIII, 11, p. 111, 28), εὐσπλαγχνίζεσθαι ἐπί τινι (sim. IX, 14, p. 128, 3 sq.), ἄσπλαγχνος (sim. VI, 3, p. 95, 14). Zu der Mehrzahl dieser Worte fehlt's nicht an Parallelen wie in der biblischen, so auch in der älteren kirchlichen Literatur [1]); aber in ähnlicher Mannigfaltigkeit und Häufung findet man sie nur etwa in den Testamenten der Patriarchen [2]), welche ein echter Jude geschrieben hat.

Ἐρωτᾶν heißt im Hirten immer „bitten" (vis. I, 2, p. 5, 18; II, 2, p. 9, 8; III, 1, p. 13, 21; c. 2, p. 15, 4. sim. V, 4, p. 89, 7); „fragen" dagegen wird ebenso beharrlich durch ἐπερωτᾶν ausgedrückt (vis. III, 3, p. 17, 11. mand. XI, p. 67, 19. 22; p. 68, 3. 17. 19. 29. sim. V, 4, p. 88, 19; p. 89, 5. 9), weil sich jenes als Uebersetzung von שָׁאַל festgesetzt hat [3]).

Προστιθέναι τοῦ ἐπερωτῆσαι (mand. IV, 3, p. 43, 14), προστ. ταῖς ἁμαρτίαις . . . τὰς ἀσελγείας (vis. II, 2, p. 9, 13 cf. sim. VIII, 11, p. 112, 6), dasselbe ohne Dativobjekt (mand. XII, 6, p. 77, 2), ohne Accusativobjekt (mand. IV, 3, p. 44, 19. sim. VI, 1, p. 92, 15), Sätze vollends wie der: προσέθηκαν ταῖς ἄλλαις ἁμαρτίαις αὐτῶν καὶ . . . ἐβλασφήμησαν (sim. VI, 2, p. 94, 4) haben hebräische Grundlage.

Es ist ferner zu beachten die Vorliebe für Bildungen wie ἐνδύεσθαι [4]) ἰσχύν (vis. III, 12, p. 28, 16), πίστιν (vis. IV, 1, p. 31, 2. mand. IX, p. 61, 10; p. 62, 9. sim. VI, 1, p. 92, 8), σεμνότητα (mand. II, p. 37, 9), μακροθυμίαν (mand. V, 2, p. 49, 22), ἱλαρότητα (mand. X, 2,

---

1) Vgl. die Anführungen oben S. 400.

2) S. z. B. Sim. 4. Zabul. 5. 6. 7. 8. 9. Aser 7. Benj. 4.

3) Vgl. Winer, Gramm. (6. Aufl.) S. 30 vgl. S. 21.

4) Diesen an sich nicht ungriechischen Gebrauch hat auch Cl. ep. I, 30.

p. 67, 10), *ἀλήθειαν* (mand. XI, p. 68, 7), *ἐπιθυμίαν* (mand. XII, 1, p. 71, 7. 8; c. 2, p. 72, 14), *ὑπερηφανίαν* (sim. VIII, 9, p. 110, 17); *ἐνδυναμοῦσθαι ἐν τῇ πίστει* und mit andern Substantiven (vis. III, 12, p. 28, 23. mand. V, 2, p. 50, 5 sq.; XII, 5, p. 76, 3; c. 6, p. 77, 13. sim. V, 4, p. 88, 32; 89, 14; IX, 1, p. 112, 20); *κολλᾶσθαί τινι* [1]) (vis. III, 2, p. 15, 19; c. 6, p. 20, 13. mand. X, 1, p. 65, 2 [נלוה אל יהוה]; XI, p. 68, 8; 69, 24. sim. VIII, 8, p. 109; 24; c. 9, p. 110, 18; c. 20, p. 134, 5); *ἐργάζεσθαι τὴν δικαιοσύνην* (vis. II, 3, p. 11, 10 cf. 7. mand. XII, 3, p. 73, 11), *ἀνομίαν* (mand. X, p. 66, 14), *ἁμαρτίαν* (mand. VIII, p. 56, 12), *τὰ ἔργα τῆς ἀνομίας* (sim. VIII, 10, p. 110, 16 und das ganze mand. VI), *ἐργάζεσθαι οὐδὲν τῇ δικαιοσύνῃ* (sim. V, 1, p. 84, 23); *πορεύεσθαι* sowohl mit *ἐν ταῖς ἐντολαῖς* (besonders in den Mandaten), als mit Tugendbegriffen verbunden z. B. *ἐν ἀκακίᾳ* (vis. II, 3, p. 11, 7); *φυλάσσειν* nicht nur zahllos oft mit *τὰς ἐντολάς*, auch mit *τὴν νηστείαν* (sim. V, 3, p. 87, 12); *ὑπάγειν* immer im Sinn von „dahingehn" (vis. I, 4, p. 8, 9; III, 1, p. 14, 1; c. 5, p. 18, 19; p. 19, 10; IV, 1, p. 32, 7); *πληροφορεῖν* (mand. IX, p. 60, 9 = erfüllen; sim. I, p. 82, 8 = ergänzen; sim. I, p. 82, 10 *πληροφ. ψυχήν τινος* = das Bedürfnis Jemandes befriedigen); *γινώσκειν* als Uebersetzung von ידע, wo es kein Grieche gebraucht hätte (prooem. mand. p. 34, 10); *ἀφανίζειν* im Sinn von „verderben, um seine Güte oder Schönheit bringen" (mand. V, 1, p. 46, 15); *ἐπιθυμεῖν* nicht bloß c. acc. (vis. I, 1, p. 4, 6; c. 2, p. 6, 10), sondern auch so völlig hebräisch wie sim. IX, 9, p. 123, 32: *ὥστε με ἰδόντα ἐπιθυμεῖν τὴν οἰκοδομὴν αὐτοῦ* [2]).

Neben den an bekannte Bibelstellen anklingenden Redensarten und Sätzen: *οὗτοι μετὰ τῶν ἐθνῶν ἐλογίσθησαν* (sim. VIII, 9, p. 110, 27); *λαλεῖν εἰς τὰ ὦτα τῶν ἁγίων* (vis. III, 8, p. 24, 20; IV, 3, p. 33, 18); *εὑρήσεις χάριν ἐν τοῖς μέλλουσι μετανοεῖν* (mand. XII, 3, p. 73, 21; cf. X, 2, 66, 8. sim. V, 2,

---

1) Cf. Clem. ep. I, 30. 31. 46. 49.

2) Vgl. etwa Ps. 119, 40.

p. 86, 13); ἐπλήσθησαν αἱ ἀνομίαι αὐτῶν (vis. II, 2, p. 9, 15); οὐκ ἐξαλειφθήσεται τὸ σπέρμα ὑμῶν ἕως αἰῶνος (sim. IX, 24, p. 137, 8); θανάτῳ ἀποθανοῦνται (sim. VIII, 7, p. 109, 7), neben solchen möglicher Weise aus biblischen Reminiscenzen geflossenen Wendungen stehen andre von gleicher Sprachfärbung, wovon dies nicht nachzuweisen oder wahrscheinlich zu machen ist, wie: λείπει τῷ πύργῳ ἔτι μικρὸν οἰκοδομηθῆναι (sim. IX, 9, p. 122, 16); αἱρετώτερον ἦν αὐτοῖς (vis. IV, 2, p. 32, 19 cf. Prov. 16, 16 LXX); ἡ ὁδὸς . . . ἡδυτέρα ἐγένετο αὐτοῖς (sim. VIII, 9, p. 110, 20 vgl. 1 Sam. 18, 20 Symmachus); ἦλθον τάγματα τάγματα (sim. VIII, 2, p. 103, 16 vgl. Mark. 6, 7. 39 f. und Winer, Gramm. S. 223); τοῖς δὲ πρότερον ἀρνησαμένοις . . . . ἵλεως ἐγένετο αὐτοῖς (vis. II, 2, p. 10, 20); ἀνέκραγε φωνῇ μεγάλῃ (vis. III, 8, p. 24, 11 vgl. Hitzig, Johannes Marcus S. 85 f.); endlich das tonlose ἄνθρωπος in negativen Sätzen (vis. I, 1, p. 3, 13. mand. XII, 3, p. 74, 6)[1].

Alles dies und vieles Aehnliche befestigt in seiner Massenhaftigkeit, welche hier natürlich nicht veranschaulicht werden konnte, den Eindruck, daß wir es mit einem griechisch schreibenden Juden zu thun haben. Als solchen charakterisirt sich Hermas besonders auch durch den Gebrauch der Präpositionen. Die Construction aller möglicher Verben und Adjectiven mit ἀπό ersetzt ihm echt hebräisch sehr häufig einen negativen Folgesatz. Er schreibt: διαφθαρήσεται ἡ διάνοια αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ κυρίου (sim. IV, p. 84, 4); κατεφθαρμένοι ἀπὸ τῆς ἀληθείας (sim. VI, 2, p. 94, 9; auch vis. I, 3, p. 6, 20 ist κατεφθάρης ἀπὸ τῶν βιωτικῶν πράξεων nicht causativ sondern privativ zu verstehn), ἀποτυφλοῦται ἀπὸ τῆς διανοίας τῆς ἀγαθῆς (mand. V, 2, p. 49, 19), δικαιοῦσθαι καὶ ἁγιάζεσθαι ἀπὸ πάσης πονηρίας (vis. III, 9, p. 25, 1),

---

[1]) Auf den Gebrauch von συναγωγὴ ἀνδρῶν δικαίων (mand. XI, p. 69, 4. 6; p. 70, 2; vgl. Lipsius, Ztschr. f. w. Th. 1865, S. 272, Anm. 1) möchte ich kein sonderliches Gewicht legen, da es nicht etwa Uebertragung des Kunstausdrucks „Synagoge" auf die christlichen Versammlungslokale ist, sondern wie ἐπισυναγωγή (Hebr. 10, 25) die gottesdienstliche Versammlung bezeichnet. Vgl. Jak. 2, 2; Ignat. ad Polyc. 4.

σκανδαλίζεσθαι ἀπὸ τῆς πίστεως (mand. VIII, p. 59, 4), κενὸς und κόλοβος ἀπὸ τῆς πίστεως (sim. IX, 19, p. 133, 15; c. 26, p. 138, 21), ἀπογνωρίζεσθαι ἀπὸ τῆς ζωῆς (vis. II, 3, p. 10, 18).

Auch solche Verwendung des ἀπὸ wie in οὐδὲν ἀποκρύψω ἀπό σου (sim. IX, 11, p. 125, 6); φυλάσσεσθαι (mand. V, 1, p. 47, 11. 14. sim. V, 3, p. 87, 13) oder φυλάσσειν ἀπό τινος (mand. V, 1, p. 47, 12); καθαρίζειν oder καθαρίζεσθαι ἀπό τινος (vis. II, 3, p. 10, 23; III, 2, p. 14, 24; 15, 1 sq.; c. 8, p. 24, 21. mand. IX, p. 61, 9 sq.; X, 2, p. 67, 7. sim. V, 3, p. 87, 15) ist judengriechisch.

Der Unterschied von εἰς und ἐν scheint für Hermas kaum vorhanden zu sein. Wenn man schon im N. T. mit den gewöhnlichen grammatischen Erklärungen [1]) nur scheinbarer Verwechselung beider Präpositionen nicht ausreicht [2]), so noch viel weniger im Hirten. Es läßt sich noch rechtfertigen, wenn es heißt: ἕξουσι τόπον εἰς τὸν πύργον τοῦτον (vis. III, 7, p. 22, 15; cf. sim. VIII, 7, p. 109, 4); oder τούτων ἡ κατοικία εἰς τὸν πύργον ἔσται (sim. VIII, 10, p. 111, 24; IX, 13, p. 127, 6); oder οἱ μέλλοντες κατοικεῖν εἰς τὸν αἰῶνα τὸν ἐρχόμενον (sim. IV, p. 83, 9). Allenfalls zu erklären sind noch die Sätze: εἰς μέσον δὲ τοῦ πεδίου ἔδειξέ μοι πέτραν (sim. IX, 2, p. 114, 1 sq.); ἀναγνώσεις (sc. τὸ βιβλίον) εἰς ταύτην τὴν πόλιν (vis. II, 4, p. 12, 11); ἐγγραφήσῃ ἐν ἀριθμῷ (sim. V, 3, p. 86, 26); ἑτοιμάζειν τι εἰς ταύτην τὴν πόλιν (sim. I, p. 78, 8); ἐνέμοντο εἰς τὸ ὄρος (sim. IX, 1, p. 113, 12). Aber darüber geht's schon hinaus, wenn es heißt: ἀπελθεῖν ἐν τῇ πόλει (sim. I, p. 79, 9), oder von Einem, der längst darin wohnt: οὐ θέλω σε κατοικεῖν εἰς τὴν πόλιν μου (sim. I, p. 78, 13); oder τὰ φάρμακα εἰς τὰς πυξίδας βαστάζειν (vis. III, 9, p. 25, 24; cf. 25, 1); ἔχειν τι εἰς τὰς χεῖρας (vis. I, 2, p. 5, 22; prooem. mand. p. 34, 5); ἔχειν τὸν κύριον εἰς τὴν καρδίαν (sim. I, p. 79, 11); ἔχειν τι εἰς τὴν κεφαλὴν = am Kopf (vis. IV, 1, p. 33, 1); εἰς τὸ μέσον sc. αὐτῶν = von ihnen umgeben (sim. IX, 6, p. 118, 12). Ausdrücke wie ἐν πικρίᾳ

---

1) S. Winer a. a. O. S. 367 ff.

2) z. B. Mark. 13, 9; vgl. Hitzig, Johannes Markus S. 98.

oder ἐν ἑαυτῷ γίνεσθαι (vis. III, 1, p. 13, 14. mand. V, 2, p. 48, 12) stehen auf gleicher Stufe mit ἐν πνεύματι γίνεσθαι (Apok. 1, 10). Daß aber alle diese Erscheinungen aus der jüdischen Grundlage dieses Griechisch stammen, zeigt der rein instrumentale Gebrauch des ἐν z. B. in ἐν τῇ γλώσσῃ πονηρεύεσθαι (vis. II, 2, p. 9, 17; cf. sim. VIII, 6, p. 108, 2), was nicht anders zu verstehen ist als etwa ἀδικεῖν ἐν ῥομφαίᾳ (test. XII patr. Sim. 5). Auch εὐφρανθῆναι ἔν τινι (sim. IX, 18, p. 132, 30), γαυριᾶν ἐν τῷ πλούτῳ (vis. I, 1, p. 5, 7), πορεύεσθαι ἐν καθαρᾷ καρδίᾳ (sim. VIII, 3, p. 104, 24) weisen dahin.

Wenn Hermas neben ἀθετεῖν τὸν κύριον (mand. III, p. 39, 5) auch ἀθετεῖν εἰς τὸν θεόν (vis. II, 2, p. 9, 10) sagt, so liegt בָּגַד בְּ oder פָּשַׁע zu Grunde [1]), woran gleich anzuschließen ist, daß das von dem häufigen ἀποστῆναι ἀπὸ τοῦ θεοῦ (z. B. vis. II, 3, p. 11, 4) gebildete ἀποστάντες τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος (vis. III, 7, p. 22, 1) wiederum hebräisch gedacht ist. Das לְכָלָה blickt durch in dem überaus häufigen εἰς τέλος [2]) z. B. ἀποστῆναι (vis. III, 7, p. 22, 1. sim. VIII, 8, p. 109, 28 cf. c. 9, p. 110, 24), oder ἀπολέσθαι (sim. VIII, 6, p. 108, 5), oder ἐκβληθῆναι (sim. IX, 14, p. 128, 2), oder ἀποθανεῖν (mand. XII, 2, p. 72, 13); ebenso das לַשָּׁוְא oder לָרִיק in dem mehrfachen εἰς μάτην (sim. V, 4, p. 88, 23; IX, 4, p. 117, 6) [3]); sogar εἰς μάτην εἶναι (sim. VI, 1, p. 92, 11).

Das ἔσονται εἰς ἓν πνεῦμα (sim. IX, 13, p. 127, 3; cf. c. 31, p. 142, 19) soll wegen der paulinischen Anklänge nicht urgirt werden. Anders verhält sich's trotz solchen Anklangs an das berühmte Citat 1 Kor. 2, 9, woran übrigens Hermas ebensowenig als an Akt. 7, 23 oder an irgend eine ähnliche Stelle sich anlehnt, wo er so schreibt, mit der beständig wiederkehrenden Redensart ἀναβαίνει ἐπὶ τὴν καρδίαν von guten und bösen Gedanken (vis. I, 1, p. 4, 19. 21; III, 7, p. 22, 2. 21. mand. IV, 1,

---

1) S. Schleusner s. v.

2) Vgl. 1 Theff. 2, 16; test. XII patr. Levi 6.

3) Allerdings in späterer Gräcität nicht ganz unerhört, vgl. Lobek ad Phryn. p. 48, auch constit. apost. II, 27; Phot. cod. 241.

p. 40, 10; c. 2, p. 43, 2; VI, 2, p. 52, 3. 13; XII, 3, p. 74, 5. sim. V, 7, p. 91, 9; VI, 3, p. 96, 8; IX, 28, p. 139, 23; c. 29, p. 140, 15); seltener ἀν. εἰς τὴν καρδίαν z. B. vis. III, 7, p. 22, 22. mand. VI, 2, p. 52, 7, womit dann wieder ohne Unterschied ἐν τῇ καρδίᾳ sim. IV, p. 84, 27 wechselt. Unpersönlich mit περί τινος verbunden vis. I, 2, p. 6, 6. mand. IV, p. 40, 6. So häufig und mannigfaltig angewandte Redensarten müssen ursprüngliches Eigenthum der Sprache des Hermas sein. Auch ἐπὶ τοῖς χείλεσιν ἔχειν τὸν κύριον (mand. XII, 4, p. 75, 5) neben ἐπὶ τὰ χείλη und ἐπὶ τὴν καρδίαν (sim. IX, 21, p. 134, 22) gehört hierhin [1]).

Μετά c. gen. gebraucht Hermas, um auf die gewiß früh eingebürgerten biblischen Verbindungen εἶναι und γίνεσθαι μετά τινος (mand. XII, 3, p. 73, 22; c. 6, p. 76, 25; p. 77, 14. sim. V, 3, p. 87, 7 sq.; VII, p. 99, 27) kein Gewicht zu legen, in der Bedeutung von עִם = coram z. B. vis. II, 4, p. 12, 11: ἀναγινώσκειν βιβλίον μετά τινος [2]), und λαλεῖν μετά τινος heißt ihm nicht bloß wie den neutestamentlichen Schriftstellern „mit Jemand ein Gespräch führen" (vgl. Joh. 4, 27), sondern auch „zu Jemand etwas sagen" (z. B. sim. VI, 1, p. 92, 18).

Judengriechisch ist ferner die fast völlige [3]) Vermeidung des sogenannten griechischen Accusativs und seine gewöhnliche Ersetzung durch den Dativ (vis. I, 1, p. 3, 8: τοιαύτη τῷ κάλλει καὶ τῷ τρόπῳ; prooem. mand. p. 34, 3: ἔνδοξος τῇ ὄψει; sim. IX, 9, p. 122, 20: εὐειδέσταται τῷ χαρακτῆρι; l. l. p. 122, 31: τὸν πύργον εὐπρεπῆ ὄντα τῇ οἰκοδομῇ), oder durch so umständliche Ausdrucksweisen, wie sie vis. III, 10, p. 26, 21 sqq. sich finden.

Der Gebrauch des objectiven und besonders des attributiven Genitivs überschreitet überall die Grenzen des Gemeingriechischen.

---

1) Vgl. Aehnliches bei Hitzig, Johannes Markus S. 97 f.

2) Eine andre Deutung lassen die Worte nicht zu, daher sie denn auch wohl allgemein so verstanden werden. Vgl. Lücke, Einleitung in die Offenb. Joh. S. 339; Ritschl, Entst. der altkath. Kirche S. 440; Volkmar, Theol. Jahrbb. 1856, S. 298; auch Hilgenfeld (apost. Väter S. 162) meint wohl nichts Andres.

3) sim. IX, 9, p. 122, 21 scheint er fast unfreiwillig durch Attraction entstanden zu sein. Vgl. jedoch Beilage II, 2.

Von stehenden Formeln wie φόβος τοῦ κυρίου, πίστις τοῦ θεοῦ u. dergl. ist natürlich abzusehn. Man beachte aber μεθύσματα ἀνομίας (mand. VIII, p. 57, 2), ῥήματα δικαιοσύνης (mand. VIII, p. 58, 9) = ῥήματα δίκαια (vis. I, 3, p. 7, 2; III, 7, p. 22, 20), εὐθύτης τοῦ κυρίου (die gerade Richtung auf den Herrn vis. III, 5, p. 19, 12; vgl. zum Gedanken vis. III, 10, p. 27, 15), σεμνότης τοῦ θεοῦ (Gott wohlgefällige Ehrbarkeit vis. III, 5, p. 18, 23), auch das oben notirte ἀποστάντες τοῦ θεοῦ.

Wenden wir uns schließlich der Satzverbindung zu, so weist auch sie Erscheinungen genug auf, welche die Herkunft des Verfassers erkennen lassen. Er nimmt keinen Anstoß daran, in der Erzählung fünf Sätze durch καί aneinander zu reihen, dann nach einem participialen Uebergang wieder drei durch καί verbundene Sätze folgen zu lassen und nach kurzer Unterbrechung durch Participien und Aehnliches wieder zu schreiben: καὶ ἐστάθη . . . καὶ κατηκροᾶτο . . . καὶ ἁψαμένη μου λέγει . . . . . καὶ ἐξεγείρει με . . . , καὶ ἄγει με . . . καὶ λέγει (vis. III, 1, p. 13, 6 sqq. cf. vis. II, 2, p. 9, 10 sqq.). Oder er beginnt einen neuen Abschnitt: Καὶ μετὰ ἡμέρας δύο ἤλθομεν . . . καὶ λέγει μοι . . . καὶ ἀρξάμενοι , . . . , καὶ . . . εὑρέθησαν, καὶ ἐκέλευσεν αὐτούς (sim. IX, 7, p. 120, 21 sqq. cf. VIII, 4, p. 104, 28 sqq.). An Mitteln, diese Monotonie zu überwinden, gebraucht er etwa die des Matthäus, nur viel ungeschickter. Eins ist die asyndetische Nebeneinanderstellung schon in der Erzählung von Vorgängen (vis. I, 1, p. 3), besonders aber im Bericht von Gesprächen z. B. ἠρώτησα αὐτήν (vis. III, 1, p. 13, 2), λέγω αὐτῇ (vis. I, 1, p. 4, 9; III, 1, p. 14, 2; c. 2, p. 15, 9. 10. sim. VIII, 3, p. 103, 27; IX, 7, p. 120, 24; c. 11, p. 124, 2. 6. 31); ἀποκριθεὶς λέγω (vis. III, 4, p. 17, 18; c. 10, p. 26, 17. sim. IX, 7, p. 120, 5). Ein zweites Mittel ist der Gebrauch des abgeblaßten, nur noch weiterführenden [1]) οὖν (vis. II, 1, p. 8, 15; p. 9, 4. mand. VI, 1, p. 50, 14. 15; c. 2, p. 51, 12. 14; c. 2, p. 52, 3. 8. 9. 10; XII, 3, p. 73, 16), häufig

---

[1]) Einigen ursprünglichen Werth hat es noch vis. II, 4, p. 12, 7. 8; III, 10, p. 27, 4. 6. sim. IX, 10, p. 123, 25.

in Verbindung mit ὅτε oder einem Particip (vis. I, 4, p. 7, 24; III, 10, p. 26, 11. sim. VIII, 4, p. 105, 13; IX, 7, p. 119, 16; c. 10, p. 123, 11). Sonderlich liebt Hermas zu gleichem Zweck μετά mit folgendem acc. c. infin. Er schreibt μετὰ δὲ τὸ πάντας λαβεῖν τὰ ῥαβδία (sim. VIII, 1, p. 100, 16); μετὰ τὸ τελεσθῆναι τὸν πύργον (vis. III, 8, p. 25, 15); μετὰ τὸ καθαρισθῆναι αὐτήν (sim. IX, 18, p. 132, 24 in einem Satz, in welchem die durch αὐτήν bezeichnete ἐκκλησία Subjekt ist), μετὰ τὸ ταῦτα λαλῆσαι αὐτὸν μετ᾽ ἐμοῦ (sim. VI, 1, p. 92, 18). Ist das auf alle Fälle ausnehmend harte, von lips. u. sin. erforderte μετὰ τὸ παυθῆναι (oder παῆναι) αὐτῆς τὰ ῥήματα ταῦτα λέγει μοι (vis. I, 3, p. 7, 6) echt, so wird man schwerlich übersetzen dürfen: „nachdem diese ihre Worte aufgehört hatten, sagte sie mir". Die Stellung von αὐτῆς hätte allenfalls an τοῦ πύργου τὰ κύκλῳ (sim. IX, 10, p. 123, 8) ihres gleichen, aber das wunderliche Zurücktreten der redenden Person hinter ihre Rede und die vorher aufgezählten Fälle nöthigen wohl dazu, in αὐτῆς das Subjekt, in τὰ ῥήματα ταῦτα das Objekt von παυθῆναι zu erkennen, was freilich durchaus nicht griechisch, wohl aber eine unglückliche Auflösung der hebräischen Construktion eines Infinitivs mit Subjektssuffix und substantivischem Objekt ist. Sollte dem aber auch nicht so sein, so ist der so häufig vorkommende Gebrauch von μετά c. acc. c. inf. an sich schon Nachbildung einer sehr gebräuchlichen hebräischen Redeweise, wie sie etwa Genes. 5, 4 zu lesen ist, und erweist an ihrem Theil den judengriechischen Charakter der Sprache des Hermas. Gleicher Herkunft ist die Verbindung von ἐν mit acc. c. inf. z. B. ἐν τῷ δίκαια βουλεύεσθαι αὐτόν (vis. I, 1, p. 5, 1 sq. Vgl. aber auch Clem. ep. I, 3, p. 6, 21 sqq.) Wenn Hermas einmal echt griechische Participialconstructionen versucht, fällt er gewöhnlich aus der Construction (vis. I, 1, p. 3, 9 sqq.; c. 2, p. 5, 19; II, 1, p. 8, 12 sqq.; III, 1, p. 12, 14 sqq.).

Nehmen wir zu diesen regelmäßig und massenhaft wiederkehrenden Erscheinungen hinzu, daß im ganzen Hirten, wenn ich richtig beobachte, nicht ein einziger Optativ sich findet [1]), so wird

[1]) Vgl. Winer, Gramm. S. 25.

die Behauptung zu Recht bestehn, daß Hermas nicht nur kein gebildeter, sondern überhaupt kein aus dem Geist der griechischen Sprache heraus seine Rede gestaltender Schriftsteller ist. Er hat sie vielleicht von Jugend auf gesprochen; aber seine Muttersprache im vollen Sinn des Worts ist sie nicht. Entweder er hat sie in einer Gestalt überkommen, welche auf der Grundlage hebräischer Gedanken- und Begriffsbildung ruht, oder er hat gar neben ihr die *πάτριος γλῶσσα* der damaligen Juden gehört und gesprochen und deren ältere Grundlage gekannt. Seine Sprache böte der Annahme kein Hindernis, daß das Haus, in welchem er groß geworden ist, ein echt jüdisches gewesen sei und selbst auf palästinensischem Boden gestanden habe. Aber hätte Hermas dort seine Jugend verlebt, welche etwa in die Jahre 50—70 n. Chr. fallen mag, da er um 97 erwachsene Kinder hat; hätte er, was dann kaum zu umgehn ist, die Herrlichkeit des nun verfallenen Hauses Gottes, die durch Israels Geschichte und den Wandel des Sohnes Gottes geheiligten Stätten noch gesehn, dann wäre es vollends unbegreiflich, wie er von der Predigt des Sohnes Gottes, von den zwölf Stämmen des neuen Gottesvolks, von den Erzvätern des alten reden konnte, ohne mit einem einzigen Wort des Mitleids oder des Zorns der ehemaligen Würde, des Unglaubens und des Unglücks Israels zu gedenken. Er weiß ja, daß die Heimath der Kirche im Orient ist [1]); hätten nicht die Erinnerungen von dorther auf die Gestaltung seiner Bilder von der Kirche Einfluß üben müssen? Wie sonderbar, muß man ohnehin sagen, daß sich ihm von Anfang an die Kirche, das Haus Gottes, als *πύργος* darstellte, wie es einige Male schien, als ein mit einer oder mehreren Ringmauern umgebener [2]) Thurmbau, wozu doch weder das Muster eines heidnischen Tempels, den er etwa gesehn, noch die Beschaffenheit des vorbildlichen Heiligthums zu Jerusalem den Anstoß gegeben haben kann! Während alle kleinsten Züge seiner bildlichen Darstellungen ihren Ursprung uns verrathen haben, scheint das beherrschende Hauptbild ohne Erklärung aus irgend welcher natürlichen Grundlage bleiben zu sollen. Ich sehe nicht, daß sich andre Leser des

1) Vgl. oben S. 286, Anm. 2.

2) Vgl. oben S. 192.

Hirten darum Sorge gemacht haben, und weiß keine andre Antwort auf diese rückständige Frage als die Erzählung des Josephus [1]): *Νόμος δὲ οὗτος Ἡλιουπολίτης καλεῖται. Ἔνθα φρούριον κατασκευασάμενος Ὀνίας τὸν μὲν ναὸν οὐχ ὅμοιον ᾠκοδόμησε τῷ ἐν Ἱεροσολύμοις, ἀλλὰ πύργῳ παραπλήσιον, λίθων μεγάλων εἰς ἑξήκοντα πήχεις ἀνεστηκότα . . . Τὸ δὲ τέμενος πᾶν ὀπτῇ πλίνθῳ περιετετείχιστο, πύλας ἔχοντι λιθίνας.* Es hatte dieser Tempel 343 Jahre bestanden, als er auf Vespasian's Befehl bald nach der Zerstörung Jerusalems geschlossen wurde. Was spräche dagegen, daß Hermas in Egypten geboren [2]), in eines egyptischen Juden Besitz und Glauben auferzogen worden und dadurch mehr als einmal in den Fall gekommen wäre, jenen Tempel zu sehen, und als Gotteshaus zu betreten, so daß sein Bild ihm für die Zeit seines Lebens blieb? Erklärlich wäre dann auch außer dem Bild des Thurms noch Manches. Wieviel eher als ein geborener Paläſtinenser mußte ein dort aufgewachsener Judengenosse geneigt sein, zu vergessen, was Israel einst gewesen, und so ungetheilt, wie Hermas es thut, sich der Kirche zuzuwenden, welcher sammt dem Erbe der Vergangenheit die Zukunft gehörte!

---

[1]) Joseph. bell. jud. VII, 10, 3; cf. ant. XIII, 3; XX, 10.

[2]) Die Meinung Semlers (S. Baumgarten's Untersuchung theol. Streitigkeiten, 2. Bd., S. 7 f.) hat mit dieser Vermuthung nur äußerliche Aehnlichkeit.

II.

Erklärungs- und Verbesserungsversuche.

1. vis. III, 1, p. 14, 3 sq.

Niemand außer dem palatinischen Uebersetzer scheint sich bisher durch die dunklen Worte beunruhigt gefühlt zu haben, welche Hermas der alten Frau auf ihre Aufforderung, sich auf die gepolsterte Bank zu setzen, erwidert. Ein Zeichen der Verwunderung hätten die Ausleger doch wohl daran wenden können, wenn Hermas, obwohl, wie ausdrücklich vorher bemerkt worden ist, kein Mensch zugegen ist [1]), dennoch sich niederzusetzen sich weigert mit den Worten: *Κυρία, ἄφες τοὺς πρεσβυτέρους πρῶτον καθίσαι.* Wer sind diese *πρεσβύτεροι*, und warum verlangt er, daß sie sich vor ihm setzen? Denn daß dies der Sinn seiner Einwendung ist, würde, wenn es nicht ohnedies deutlich wäre, die Antwort der Kirche zeigen: *Ὅ σοι λέγω, κάθισον.* Der Text scheint festzustehn. Beide griechischen Handschriften, die äthiopische und die gewöhnliche lateinische Uebersetzung stimmen überein. Nur die palatinische läßt domina weg und schreibt: Dimitte senior primo sedere. Daß das jetzt zu lesende senior, wenn Dressel (S. 421) genau berichtet,

---

[1]) p. 13, 11. Die Jünglinge, welche in Begleitung der Kirche gekommen sind, sind auch bereits wieder fort (p. 14, 1 sq.) und sind eben *νεανίσκοι.*

aus seniore erst corrigirt ist, gibt kein Recht, statt mit dem Corrector ein e zu streichen, ein s hinzuzufügen. Denn, warum fehlte dann domina? Wir haben es offenbar wenigstens mit einem Versuch zu thun, die anstößige Stelle zu erklären. Senior soll offenbar Anrede an die Greisin sein. Unser Uebersetzer hat auch vis. I, 2; II, 4 das häßliche (mulier) anus der vers. vulg. vermieden und an der zweiten Stelle illam seniorem geschrieben. Dann kann er auch hier sie so anreden und muß πρεσβυτέρα oder πρεσβῦτις gelesen oder conjicirt haben. Nun gibt sein Satz, so wie er lautet, freilich keinen Sinn. Dimitte ist möglichst wörtliche Uebersetzung von ἄφες. Zieht man dazu primo sedere, so weiß man erstlich nicht, wer sich setzen soll, und zweitens nicht, warum unser Uebersetzer, dem doch allem Anschein nach die vers. vulg. vorlag, das viel bessere sine derselben durch dimitte so wunderlich ersetzte. Er wird also nicht so geschrieben haben, wie jetzt zu lesen ist. Er hat sich, wie mich dünkt, durch den griechischen Text an das absolute ἄφες ἄρτι Matth. 3, 15 erinnern lassen, wohin wir um so mehr gewiesen sind, als die lateinische Bibel zwar hier sine modo! schreibt, dann aber ἀφίησιν αὐτόν durch dimisit eum übersetzt, was doch nur heißen soll: Er ließ ihm seinen Willen. So hat's auch der palatinische Uebersetzer gemeint, dann aber nothwendiger Weise κάθισον gelesen und sede geschrieben. Er sagt: „Laß mir meinen Willen, thu mir den Gefallen, ehrwürdige Frau, setze dich zuerst.“ Es stehen jedenfalls die Worte fest: ἄφες . . πρεσβῦτις, πρῶτον κάθισον. Wie aber sein griechischer Text im Vorhergehenden lautete, oder wie er ihn sich, um ihn verstehen zu können, zurechtlegte, ist nicht ganz leicht zu bestimmen, da er überhaupt ziemlich frei verfährt, z. B. wenn er im Folgenden schreibt: e t ait m i h i : quod tibi dico, f a c e t sede hic. Das ist gewiß, daß er nicht κυρία gelesen hat; denn es wäre nicht abzusehn, warum er nicht ebensogut domina senior geschrieben haben sollte, wie vorher mulier senior, wenn nämlich ein von πρεσβῦτις getrenntes κυρία mit diesem zusammen die Anrede bilden könnte, was doch nicht möglich ist. Ebenso unmöglich wäre die Trennung in zwei Sätze mit je einer Anrede. Völlig gefehlt hat das Wort auch nicht; denn dann entspräche dem e t e g o (dixi ei) gar nichts im Original. Dem et ego (dixi) entspricht vis. I, 3, p. 7, 7

das im Hirten so häufige *λέγω κἀγώ*. Es ist also deutlich, daß der palatinische Uebersetzer statt *KYPIA* gelesen hat *KAΓΩ*. Das einzige Wort unsres Textes, welchem in dem seinigen nichts entsprach, ist der Artikel vor *πρεσβυτέρους*. Sein Text lautete vollständig:

Λέγω αὐτῇ κἀγώ· ἄφες, πρεσβῦτις, πρῶτον κάθισον.

Bis dahin glaube ich der Zustimmung der Leser gewiß zu sein, bis zu der Behauptung nämlich, daß der Uebersetzer so gelesen hat. Eine andre Frage ist, ob er sich diesen Text aus einer unverständlichen Vorlage durch Conjectur verfertigte, oder, ob er ihn vorfand. Aber ist das eine Frage? Solche Conjecturalkritik war nicht Sache eines alten Uebersetzers. Wäre dieser von dem gegenwärtigen völlig abweichende Text Conjectur, so müßten wir sagen, daß ihr ein überaus glücklicher Gedanke zu Grunde liege, und daß die Operation nicht zu gewaltsam sei. Es ist ja nicht bloß verwunderlich, daß Hermas den Wunsch ausspricht, Leute möchten sich setzen, die gar nicht anwesend sind, sondern in der That auffallend, daß die Kirche-Mutter stehen bleibt, während er sich auf den prächtigen Sessel setzt. Nachher (c. 2, p. 15, 7) setzt sie sich zu ihm. War es nicht sehr natürlich anzunehmen, daß Hermas sie vorher wenigstens ehrerbietig darum gebeten habe? und es entsteht die ernstliche Frage, ob nicht ein frühes Verderbnis den herrschenden Text geschaffen, der palatinische Uebersetzer aber den ursprünglichen bewahrt hat.

Unter der Voraussetzung des gegenwärtigen Textes müßte Hermas trotz der Ermuthigung durch die Frau noch so verwirrt sein, daß er durch das *συμψέλλιον* auf die Vorstellung einer kirchlichen Versammlung geführt und nun bei der Aufforderung, sich zu setzen, ganz mechanisch an eine Form des gottesdienstlichen Anstands erinnert worden wäre. Dieser traumhaften Ideenassociation hätte er dann ohne Rücksicht auf Alles, was er sah und hörte, Ausdruck gegeben. Man könnte sich, wenn man nichts Früheres und Besseres beizubringen weiß, des zwanzigsten Kanons der laodicenischen Synode erinnern: *Ὅτι οὐ δεῖ διάκονον ἔμπροσθεν* (zeitlich) *πρεσβυτέρου καθέζεσθαι, ἀλλὰ μετὰ κελεύσεως πρεσβυτέρου καθέζεσθαι.* Aber wirklich erklärt wird die Sache so nicht. Mögen die Laien, die Zuhörer auf einem *συμψέλλιον* sitzen (mand. XI,

p. 67, 12), die Presbyter sitzen auf einer *κάθεδρα*. Sie heißen ja nach den Streitigkeiten, welche unter ihnen um die erste *κάθεδρα* geführt worden, *πρωτοκαθεδρῖται*. Sollte also Hermas an die Sitte, sich nicht eher als die Presbyter zu setzen, sich erinnert haben, so müßte doch wenigstens eine *κάθεδρα* vor dem *συμψέλλιον* (cf. mand. XI, p. 67, 13) in ihm die Vorstellung eines gottesdienstlichen Zusammenseins erweckt haben. Zudem ist dies *συμψέλλιον* ein Sopha und keine Zuhörerbank. Ein zweiter Entscheidungsgrund ist die Beispiellosigkeit einer derartigen Verwirrung des Hermas. Er thut manchmal wunderliche Fragen; aber immer doch nur, weil er ganz in den gegenwärtigen Anblick versunken ist und das nur Geschaute für Wirklichkeit hält. Hier wäre das nicht der Fall.

Und wie hart wird Hermas sonst wegen seiner Thorheiten zurecht gesetzt! Hier lautet die Antwort einfach: „Was ich dir sage, setze dich.“ Zudem erscheint Hermas im Folgenden gar nicht verwirrt; er stellt sehr verständige Fragen. Es ist also undenkbar, daß Hermas so geschrieben habe, wie der herkömmliche Text angibt, und nichts ist begreiflicher, als daß dieser aus dem richtigen des palatinischen Uebersetzers entstand. Die Aenderung von *κἀγώ* in *κυρία* lag um so näher, als dieser an sich schon bei Hermas eigenthümliche Gebrauch von *κἀγώ* hier durch die Stellung nach *αὐτῇ* noch etwas befremdlicher erscheinen mußte. Ferner war das zwar biblische, aber doch sonderbare *ἄφες* ohne Objekt in hohem Grade anstößig. War nun einmal *κυρία* entstanden, so konnte das davon getrennte *πρεσβῦτις* nicht mehr Vocativ sein. Es war überhaupt sinnlos. Sollte es also wieder zu Sinn und Verstand kommen, so blieb kaum etwas Anderes übrig, als was man that, nämlich zwischen *τ* und *ς* ein *ερου* ausgefallen oder durch Abkürzung ausgestoßen zu denken. Ein Accusativ mußte es ja sein, und zwar, da *ς* am Schluß stand, ein pluralischer. Dann war aber auch der Artikel erforderlich, und man hatte zwar einen Unsinn, aber, abgesehn davon, daß man dem einfältigen Hermas Alles zutraute, hatte man den Vortheil, in diesem sonderlich für die Unterweisung der heranwachsenden Christen bestimmten Buche gelegentlich eine so passende Erinnerung an die schuldige Ehrerbietung gegen die Träger des geistlichen Amtes zu besitzen.

Bei dieser Sachlage kann ich nur beantragen, dem palatinischen Uebersetzer, welcher das Richtige gerettet hat, seine Ehre zu geben.

---

2. vis. III, 8, p. 23, 8.

Die Worte ἡ κρατοῦσα τὰς χεῖρας in der Beschreibung der den Glauben darstellenden Frauengestalt sind durch sin. lips. (der die Worte umstellt) und palat. (quae tenet manus) gesichert, während die Auslassung von τὰς χεῖρας im aeth. (d'Abbadie hat manus nur aus den übrigen Quellen in Parenthese seiner Uebersetzung beigefügt) ebensowenig wie die Umschreibung des Clemens von Alexandrien (strom. II, § 55: ἡ συνέχουσα τὴν ἐκκλησίαν) und die unverständliche Uebersetzung der vulg. (quae continet manu) auf einen andern Text führt. Es kann τὰς χεῖρας die Hände nicht als Mittel des κρατεῖν bezeichnen, und man kann nicht aus dem ziemlich weit abliegenden πύργος, wie schon Clemens that [1], ein Objekt zu κρατεῖν gewinnen. Es ergibt nicht einmal einen Sinn, da das Tragen (βαστάζειν), also auch das Festhalten des Thurms allen sieben Frauen gleichermaßen zugeschrieben wird, und nicht zu denken ist, daß die sechs übrigen ihn mit den Füßen halten.

Es will vor allem bedacht sein, daß diese sieben Frauen ganz außerhalb der Vision stehn, erst nachträglich um den Thurm her gezeigt werden. Ihr Tragen desselben ist vollends nicht unmittelbare Anschauung, welche ja auch nicht zu vollziehen wäre, da der Thurm festgegründet ist. Hermas erfährt diese Bedeutung der Frauen für den Thurm nur durchs Wort. Es wäre allerdings geschickter gewesen, wenn in dem davon handelnden Satz statt des bildlichen Ausdrucks (ὁ πύργος οὗτος) der eigentliche (ἡ ἐκκλησία) gebraucht worden wäre. Es sollte nur gesagt werden, daß diese Tugendgeister das Leben der Kirche bedingen. Vom Thurmbild

---

[1]) Auch Hilgenfeld, ap. Väter S. 136 noch auf Grund der lat. vulg.

werden wir daher bei der Erklärung der dunklen Worte abzusehn haben. Es sind die sieben allegorischen Gestalten ein Bild für sich. — Es fragt sich, ob *τὰς χεῖρας*, der Stein des Anstoßes, Accusativ der Beziehung ist, in welcher das *κρατεῖν* gilt, oder Accusativobjekt. In letzterem Fall kann der Sinn zunächst nicht der sein, daß die *πίστις* ihre eigenen Hände, die eine mit der andern festhalte, denn der Dualis wäre unerläßlich, und eine Bedeutung wäre dem Gestus nicht abzugewinnen. Das Falten der Hände zum Gebet in unsrer Weise ist keine Sitte des Alterthums. Aber *κρατεῖν* c. acc. heißt nicht bloß ergreifen und festhalten, sondern dient auch als Uebersetzung und הֶחֱזִיק in der Bedeutung „festmachen" (Nehem. 3, 6 f. LXX; vgl. *κραταιοῦν* 2 Reg. 12, 7), von תָּמַךְ (Prov. 31, 19. Hex. *ἄλλος*, wo LXX *ἐρείδειν* haben). *Κρατεῖν* c. gen. für הֵיקִם wird kaum dahin zu rechnen sein, wohl aber setzt Sap. 14, 16, wenn dort *κρατηθέν* zu lesen ist, die Bedeutung „stark machen, stützen" voraus. Es ergäbe sich also der Sinn: „die, welche die Hände stützt, stark macht". An Exod. 17, 12, vor allem aber auch an Stellen wie Ps. 41, 13. Jes. 42, 1 wäre zu denken. Aber es wäre erstlich ein Genitiv wie *τῶν δούλων τοῦ θεοῦ* zumal in Anbetracht der sonstigen Breite des Styls kaum zu entbehren. Sodann würde der allegorischen Figur, welche zuerst signalisirt, dann gedeutet wird, ein Prädikat gegeben, welches nicht ihr, sondern der von ihr dargestellten *πίστις* zukommt; und doch fordert die ganz entsprechende Beschreibung der *ἐγκράτεια* gleich darauf (*ἡ περιεζωσμένη καὶ ἀνδριζομένη*), daß diese Eigenschaft dem sichtbaren Bilde und nicht dem erst auszusprechenden Gedanken angehöre. Es muß also der erstere Fall vorliegen, *κρατεῖν* intransitiv gebraucht und *τὰς χεῖρας* Accusativ der Beziehung sein. Es bedeutet dann *κρατεῖν* wie in LXX ziemlich häufig [1]) „stark sein". Wenn es auch nicht wahrscheinlich sein sollte, daß Job 36, 19 *κραταιοῦν ἰσχύν* ebenso verstanden werden will, so wäre jedenfalls die Setzung des griechischen Accusativs statt des judengriechischen Dativs [2]) an dieser Stelle durch-

---

1) Job 9, 19: *ἰσχύι κρατεῖ.* 2 Sam. 16, 21: *κρατήσουσιν αἱ χεῖρες πάντων τῶν μετά σου.* Vgl. Ez. 22, 14.

2) Vgl. oben S. 493.

aus unanstößig, da der Dativ hier irreleitend gewesen wäre. So erst gewinnen wir einen brauchbaren Sinn.

Hermas wird vor der Deutung der den Glauben darstellenden Frau darauf aufmerksam gemacht, daß sie vor den übrigen stark an Händen, starken Armes sei. Soeben war von allen sieben gesagt, daß sie die Kirche tragen. So kommt es also auf starken Arm an. Aller Zweifel schwindet bei Vergleichung der Schilderung der zwölf Jungfrauen im neunten Gleichnis (c. 2). Ihre rechte Schulter, also der ganze rechte Arm ist vom Gewande unbedeckt, als wollten sie eine Last tragen; und sie sehen so stark aus, als könnten sie den ganzen Himmel tragen. Unter den Zwölfen aber zeichnen sich Vier, zu welchen die *πίστις* gehört, durch sonderliche Kraft aus, und durch die Hände der Jungfrauen zu gehn ist Bedingung des Heils (c. 4). Wie in so vielen Stücken enthält auch hier die dritte Vision einen noch unentwickelten Keim, welchen das neunte Gleichnis zur Entfaltung bringt; und Hermas hat zwar nicht deutlich geredet, aber sein Gedanke ist nun deutlich.

---

3. vis. IV, 1, p. 31, 6.

Die Lesart des sin. *καὶ τὸ τηλικοῦτο κῆτος ἐκίνει ἑαυτὸ χαμαί*, welche scheinbar durch pal. (volvebat se in terra) gestützt wird, bietet keinen annehmbaren Sinn; denn es soll etwas nunmehr erst, als Hermas in der Nähe des Thiers ist, Eintretendes oder von ihm Bemerktes genannt werden. Aber an der Erde hat sich das schlangenartige Ungeheuer auch vorher schon bewegt und großen Staub aufgewirbelt. Sodann aber stehen diese Worte in unlösbarem Widerspruch mit den gleich folgenden: *καὶ οὐδὲν εἰ μὴ τὴν γλῶσσαν προέβαλλε καὶ ὅλως οὐκ ἐκινήθη, μέχρις ὅτε παρῆλθον αὐτό.* Diese Sätze gehören der Beschreibung derselben Lage an als die vorigen; sie begann, als er ihm nahetrat (*ἔρχομαι ἐγγὺς αὐτοῦ*) und dauerte an, bis er vorüber war. Recht im Gegensatz zu der stürmischen Bewegung vorher rührt das Ungeheuer während dieser ganzen Zeit kein Glied außer der Zunge. Trefflich

paßt dazu die vers. vulg. (et tam grandis bestia extendit se in terram), welche durch aeth. (bestia in terram prostrata longe se porrexit) unterstützt wird. Beide scheinen auf den lips. zurückzugehn, welcher ἐκτείνας ἑαυτὸν χαμαί (s. Tischendorf bei Dressel S. 585) bietet, was in ἐκτείνει ἑαυτὸ χαμαί zu corrigiren sein wird (s. Anger S. 23; 31). Das schlangenartige Thier streckt den in der Bewegung gekrümmten Leib aus, wenn es aufhört sich zu bewegen. Auch das praes. histor. ἐκτείνει erregt nach ἔρχομαι keinen Anstoß, obwohl der Uebergang ins imperf., dann in den aor. es nicht nahelegt. Aber die von einander unabhängigen Texte sin. und palat. können kaum daraus entstanden sein. Beide hätten an Stelle eines sehr einfachen und sinnvollen Ausdrucks einen unverständlichen gesetzt, welcher nicht einmal formell sehr nahe lag. Die Wurzel aller Lesarten wird ein nicht sehr gewöhnlicher Ausdruck gewesen sein. Ich schlage als Urtext ἔκλινεν ἑαυτὸ χαμαί vor, woraus lips. vulg. (aeth.) ἐκτείνει, sin. ἐκίνει, pal. wahrscheinlich ἐκυλίνδει machte. Den Sinn hat dann ἐκτείνει allein und vollständig gerettet, denn das med. und pass. κλίνεσθαι, welches von Hermas in hellenistischer Weise durch die reflexive Construktion ersetzt ist, bezeichnet das Hinstrecken des vordem aufrechten oder in der Bewegung befindlichen Körpers aufs Lager u. dergl.

Nachträglich finde ich dieselbe Vermuthung in der zum Jubiläum der Universität Bonn erschienenen Schrift: Pastorem Hermae emendavit, indicem verborum addidit Guil. Hollenberg p. 3.

Berichtigungen und Nachträge.

S. 11, Z. 14 ist nach „hatte" der Apostroph zu setzen, der Z. 18 fälschlich steht.

S. 12, Anm. 1 durfte Baur nicht angeführt werden, welcher a. a. O. „Victor oder Zephyrinus" schreibt.

S. 19, Z. 7 ff. von unten sind die Worte „welche mit" . . . bis zum Schluß der Parenthese zu streichen, da sie doch nur eine hier entbehrliche Vermuthung enthalten, welche jedenfalls anders als durch Verweisung auf die Anführungen der Griechen seit Euseb begründet werden müßte.

S. 22, Anm. 3 war zu bemerken, daß auch der cod. Dresd. mit der vers. vulg. des Hirten eine Bibelhandschrift ist, welche den Hirten zwischen Psalmen und Proverbien stellt.

S. 84 f. Auch Francis Lee (epistol. discourse p. 92) verlegt die via Campana, ich weiß nicht mit welcher Begründung, „in the campagne de Roma".

S. 109, Z. 19 lies „damals" statt „nachher".

S. 253, Z. 3 lies „Palissadenreihe" statt „Pallisadenreihe".

S. 346, Anm. 1 lies „Festsetzung" statt „Fortsetzung".

S. 357 letzte Z. lies „entgegentreten" statt „aufheben".

S. 361, Z. 20 lies „daran" statt „davon".

S. 364, Z. 8 ist nach „Punkt" ausgefallen „betrübt".

S. 368, Anm. 4 lies „wache" statt „manche".

S. 425, Z. 26 lies „ist" statt „hat".
